

Asiatische Studien
Études Asiatiques
LXVI · 2 · 2012

Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft
Revue de la Société Suisse – Asie



Peter Lang

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

ISSN 0004-4717

© Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2012
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Bern, Schweiz
info@peterlang.com, www.peterlang.com

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Hungary

INHALTSVERZEICHNIS – TABLE DES MATIÈRES CONTENTS

Aufsätze – Articles – Articles

JOHANNES BRONKHORST	227
Levels of Cognition: Did Indian philosophers know something we do not?	

NADIA CATTONI	239
Le commentaire littéraire: entre classification et interprétation. Exemples issus de la <i>Śṛṅgāradīpikā</i> et de la <i>Bhāvadīpikā</i> de Vemabhūpāla	

BOGDAN DIACONESCU	261
On the New Ways of the Late Vedic Hermeneutics: Mīmāṃsā and Navya-Nyāya	

DANIELLE FELLER	307
Viṣṇu, Śiva, and Kālidāsa: References to the divinities in the <i>Meghadūta</i>	

PAUL KIPARSKY	327
Pāṇini, Variation, and Orthoepic Diaskeuasis	

ELSA LEGITTIMO	337
<i>Buddhānusmṛti</i> between Worship and Meditation: Early currents of the Chinese <i>Ekottarika-āgama</i>	

Rezensionsaufsatz – Compte rendu – Review article

ALBRECHT WEZLER	403
‘Wiedervereinigung’ der russischen und westlichen Indologie?	

Bericht – Rapport – Report

JOHANNES BRONKHORST	453
Publications received by the regional editor (from Jan 2010 to Dec 2011)	

Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

AKṢAPĀDA PAKṢILASVĀMIN / GAUTAMA AKṢAPĀDA	479
<i>L'art de conduire la pensée en Inde Ancienne. Nyāya-Sūtra de Gautama</i>	
<i>Akṣapāda et Nyāya-Bhāṣya d'Akṣapāda Pakṣilasvāmin.</i>	
Édition, traduction et présentation de Michel ANGOT.	
(Elisa Freschi)	
FRIEDERIKE ASSANDRI	488
<i>Beyond the Daode jing: Twofold Mystery in Tang Daoism.</i>	
(Dominic Steavu)	
CARMEN MEINERT (ED.)	495
<i>Traces of Humanism in China: Tradition and Modernity.</i>	
(John Makeham)	
THOMAS JÜLCH	498
<i>Der Orden des Sima Chengzhen und des Wang Ziqiao. Untersuchungen</i>	
<i>zur Geschichte des Shangqing-Daoismus in den Tiantai-Bergen.</i>	
(Friederike Assandri)	
SHADI OLIAEI	504
<i>L'art du conteur dans les cafés traditionnels en Iran.</i>	
(Katayun Amirpur)	
FABIAN SCHÄFER (HG.)	508
<i>Tosaka Jun – Ideologie, Medien, Alltag. Eine Auswahl ideologiekritischer,</i>	
<i>kultur- und medientheoretischer und geschichtsphilosophischer Schriften.</i>	
(Elena Louisa Lange)	
Autoren – Auteurs – Authors	515

‘WIEDERVEREINIGUNG’ DER RUSSISCHEN UND WESTLICHEN INDOLOGIE?

Albrecht Wezler, Universität Hamburg

*Abstract*¹

The considerations expounded here have been triggered by two recent Indological publications, viz. those named at the very beginning of the article. The first of these forms the historical starting point for the brief sketch of the relations between Russian and Western, especially German Indology from ca. 1850 down to the present day, for which, however, other sources, first of all books and articles of Russian authors, were also used (§1). It is, however, the second publication, viz. part I of the Commemoration Volume for the famous Russian Indologist and Vedist T. JA. Elizarenkova, which is the centre of attention: the present essay is first and foremost a review-article of 32 contributions to this volume (§2, i.e. 2.1–2.32). In the final part (§3) a general analysis of the various contributions is attempted, first of all with regard to the mutual knowledge of the work done by Russian Indologists on the one hand, and western Indologists, on the other, and it is suggested that in order to overcome the deficiencies which have been diagnosed an international meeting of the two groups of scholars be organized in the near future.

1

Die im Titel anklingenden Gedanken sind veranlaßt durch zwei indologische Neuerscheinungen, wobei allerdings beide so neu auch wieder nicht sind, da sie schon 2007 bzw. 2008 publiziert worden sind. Es handelt sich zum einen um

Otto Böhlingk an Rudolf Roth: Briefe zum Petersburger Wörterbuch 1852–1885. Herausgegeben von Heidrun BRÜCKNER und Gabriele ZELLER. Bearbeitet von Agnes STACHE-WEISKE. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2007 (Veröffentlichungen der Helmuth von Glasenapp-Stiftung, Bd. 45). XI, 870 S. ISBN 978-3-447-05641-0.

1 Für – vor allem – logistische Unterstützung habe ich zu danken den Freunden Georg Budruss, Reinhold Grünendahl, Leonid Kulikov, Renate Söhnen-Thieme, Małgorzata Wieleńska-Soltwedel und Michael Witzel.

und zum anderen um

Indologica. Sbornik statej pamjati T. Ja. Elizarenkovej. Kniga 1. Sostaviteli: L. KULIKOV, M. RUSANOV. (Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet. Orientalia et Classica. Trudy Instituta vostočnych kul'tur i antičnosti. Vypusk XX.) Moskva: 2008 (= *Indologica. T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume. Book 1.* Compiled and edited by L. KULIKOV, M. RUSANOV, (Russian State University for the Humanities. Orientalia et Classica. Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies. Issue XX). Moscow: 2008, 532 S.

“Die Briefe”, stellen die Herausgeberinnen in ihrem Vorwort fest, “betreffen das wohl bedeutendste Gemeinschaftsprojekt der europäischen Sanskritphilologie im 19. Jahrhundert, das bis heute weltweit maßgebliche sog. ‘Große Petersburger Wörterbuch’ (genauer: *Sanskrit-Deutsches Wörterbuch*), welches zwischen 1855 und 1875 publiziert wurde” – und dem später das sog. “Kleine Petersburger Wörterbuch” (genauer: *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*) folgte, für das Böhrling (hinfort = B.) verantwortlich – inzwischen allein verantwortlich – zeichnete. “Gemeinschaftsprojekt”, weil an diesem Wörterbuch, dessen Erarbeitung von B. als Mitglied der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften von Sankt Peterburg (die auch beide Wörterbücher, *PW* und *pw*, finanzierte)², “angestoßen und hauptverantwortlich durchgeführt wurde”, vor allem auch R. Roth in Tübingen und A. Weber in Berlin, um die wichtigsten zu nennen, mitgearbeitet haben.

Zusammenarbeit also zwischen einem mehr als zwei Jahrzehnte in Sankt Petersburg arbeitendem deutschen, aus Lübeck stammenden Sanskritisten³, zunächst holländischer, später dann (aus Dankbarkeit) russischer ‘Nationalität’, und zwei deutschen Fachkollegen (d.h. in Deutschland tätigen). Treffend bemerken die Herausgeberinnen:

Die hier veröffentlichten Briefe [...] ermöglichen erstmals, die Arbeitsweise, Organisation, wissenschaftlichen Prinzipien und Kommunikationsstrukturen über einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten zu verfolgen und zu analysieren. Diese Quelle, die sich ohne Rücksicht auf Dritte zu Sachen und Personen, Schulbildungen und konkurrierenden Projekten

2 S. BRÜCKNER / ZELLER, 2007: 242: “Das Sanskrit-Wörterbuch hätte wohl nicht woanders erscheinen können, da über solche Geldmittel nicht viele Anstalten und Buchhändler zu verfügen haben.”

3 Er selbst (BRÜCKNER / ZELLER, 2007: 745) weist darauf hin, daß sein Familienname “ohne Widerwort auf betling Hammel zurück (s.[iehe] Grimm)” geht.

äußert⁴ [denn es handelt sich schließlich um Privatschreiben, die von B. sicher nicht für die Veröffentlichung bestimmt waren; A.W.] erlaubt einen aufschlußreichen Blick hinter die Kulissen des Wissenschaftsbetriebs [...], und dokumentiert die Konstitution eines wichtigen Bereichs des dominanten europäischen historisch-philologischen Diskurses im 19. Jahrhundert.⁵

Unter allgemeinen geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Gesichtspunkten betrachtet gewähren diese Briefe, obwohl sie nur gut drei Jahrzehnte der 2. Hälfte des 19. Jh umfassen und der Wahrnehmungshorizont ihres Verfassers naturgemäß begrenzt war, einen höchst aufschlußreichen, geradezu faszinierenden Blick auf die Beziehungen zwischen Rußland und dem restlichen Europa. Welch selbstverständlicher wissenschaftlicher Austausch – trotz z.T. schrecklicher postalischer Verbindung(en) –, welche selbstverständliche Freiheit auch im Wechsel von Wissenschaftlern – und Studenten⁶ – von West nach Ost und in umgekehrter Richtung, welch hohes Maß akademischer Solidarität über Staats- und Landesgrenzen hinweg,⁷ z.T. ungeachtet kriegerischer Auseinandersetzungen (vom Krimkrieg 1853–1856 bis zum Deutsch-Französischen Krieg 1870/71), welch herausragendes bzw. überwältigendes Bewußtsein einer über-

4 S. die Rezension (der “Briefe”) von K. MYLIUS in: *Asiatische Studien* LXII.4, 2008: 1241–1249, insbesondere 1243 ff. – Mylius führt, ohne den privaten Charakter der Korrespondenz zu erwähnen, eine Reihe von Beispielen aus den Briefen an, die zeigen, daß B. kräftig austeilen konnte bzw. kein Blatt vor den Mund nahm. Wenn er dabei B.s Aussage “Benfey leidet geradezu an einer Mauldiarrhöe, die unheilbar zu sein scheint” (das Zitat findet sich BRÜCKNER / ZELLER, 2007: 367) als “ans Ordinäre grenzende Äußerung” bezeichnet, kann ich ihm nicht ganz folgen. “Logorrhöe”, in der Medizin Terminus für eine krankhafte Geschwätzigkeit, wurde früh auch übertragen verwendet. B. hätte natürlich, weniger drastisch, auch sagen können, daß “Benfey die Tinte nicht halten kann”, eine bekanntlich noch heute gelegentlich zu beobachtende ‘Blasenschwäche’. In solchen Fällen bedauert man selbstredend besonders, daß Roths Antwortbriefe nicht erhalten sind bzw. bisher nicht zutage gekommen sind. Es wäre doch spannend zu lesen, wie er auf solche ‘Beschimpfungen’ von Fachkollegen reagiert hat. Im übrigen gebraucht B. auch weniger drastische Ausdrücke, wenn er Benfey kritisiert, z.B. “(m)an muß aber gestehen, daß er ein scharfsinniger Mann ist und daß seine Arbeitsfähigkeit eine enorme ist” (BRÜCKNER / ZELLER, 2007: 247) oder “[...] Benfey, der nicht genug schreiben kann” (BRÜCKNER / ZELLER, 2007: 351) oder “der redselige Benfey hat ja wieder zwei starke Abhandlungen in die Welt gesandt” (BRÜCKNER / ZELLER, 2007: 743). Die “Briefe” enthalten rd. 140 Erwähnungen von Benfey, von denen viele für die Geschichte des Verhältnisses zwischen B. – der den ‘Konkurrenten’ durchaus auch gefördert hat – und ihm wichtig sind.

5 BRÜCKNER / ZELLER, 2007: VII.

6 Ich denke z.B. auch an S. F. OL'DENBURG, der bei H. JACOBI studierte.

7 Durch MYLIUS werden in dieser Hinsicht die Akzente verschoben!

nationalen akademischen Gemeinschaft, trotz aller persönlichen Fehden, Rankünen und abschätzigen Urteile, und welch ausgeprägte Bereitschaft zu wechselseitiger Hilfe!

Mit dem Ende des 1. Weltkriegs⁸ und seinen Folgen, vor allem der Errichtung der Sowjetunion, erst recht nach dem 2. Weltkrieg und dem Zuziehen des Eisernen Vorhangs war es erst einmal und auf lange Zeit vorbei mit diesen 'paradiesischen' Zuständen. Natürlich waren nicht alle Kontakte bzw. jegliche Form von Austausch schlagartig und für die gesamte Periode von mehr als 70 Jahren erloschen bzw. unterbunden. Sylvain Lévi und Sergej F. Ol'denburg tauschten weiterhin Briefe aus,⁹ um eine wichtige Ausnahme zu nennen. So erreichten z.B. auch Publikationen "sowjetischer" / sowjetischer Indologen (Zeitschriften und Bücher) westliche Bibliotheken (Universitäts-, Instituts- und Privatbibliotheken), wurden rezensiert und in gewissem Umfang¹⁰ auch von den westlichen Kollegen in ihren eigenen Arbeiten berücksichtigt, der eine oder andere Aufsatz sogar im Westen (England, die Niederlande) veröffentlicht, ja auf besonders herausragende Beiträge wurde durch entsprechende, die Ergebnisse bestimmter Teilbereiche sowjetischer Forschungen, referierende Aufsätze westlicher Indologen mit besonderem Nachdruck hingewiesen. Das bekannteste

8 Zu dem Zeitraum bis zum 1. Weltkrieg s. A. VIGASIN / G. BONGARD-LÉVIN, "Indological Studies at the End of the 19th and the Beginning of the 20th Century." In: *Glimpses of Ancient India through Soviet Eyes..* Ed. by Jagdish VIBHAKAR / Usha GARG. Delhi: Sundeeprakashan, 1989, S. 57–74. – Ausführlichere Darstellungen dieser Periode bieten wohl BONGARD-LÉVIN (= Bôngard-Lévin), G. / VIGASIN, A., *The Image of Ancient Indian Civilization in the USSR*. Moscow: Progress Publishers, 1984, und VIGASIN, A. A. *et alii*, (eds.): *Istorija otečestvennogo vostokovedenija s serediny XIX v. do 1917 goda*. Moskva: Vostočnaja literatura, 1997. Erwähnenswert im Zusammenhang der Geschichte der russischen Indologie ist außerdem das mir als "schön" empfohlene Buch von A. A. VIGASIN: *Izučenie Indii v Rossii (očerki i materialy)* [Das Studium Indiens in Rußland (Skizzen und Materialien)]. Moskau: Izdatel' Stepanenko, 2008, von dem aber nur etwa 150 Exemplare gedruckt wurden und das mir leider nicht zugänglich war.

9 Vgl. *Correspondances orientalistes entre Paris et Saint Pétersbourg (1887–1935)*. Edited by GRIGORIJ M. BONGARD-LÉVIN, ROLAND LARDINOIS and ALEKSEJ A. VIGASIN. Mémoires de l' Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, vol. 26. Paris: de Boccard, 2002, 309 S., plates (siehe auch die Rezension von ROSANE ROCHER, JAOS 129.4, 2009: 635–643). Diese Publikation habe ich nicht berücksichtigt (aber nicht wegen des anti-deutschen Furors des bedeutenden französischen Gelehrten, zu dem zu verweisen ist auf G. GRÜNENDAHL: "Archives des Artifices or The Reinvention of 'German Indology'" in *Terms of a Mythical Quest of Origins*. Halle an der Saale: Universitätsverlag Halle-Wittenberg, 2012, vor allem S. 63).

10 Die stärkste Beschränkung bildeten wohl mangelnde / mangelhafte Russisch-Kenntnisse.

Beispiel ist wohl J. W. de Jongs “Recent Russian Publications on the Indian Epic”.¹¹ Auch traf man sich auf internationalen Kongressen und Tagungen wie z.B. dem “25th International Congress of Orientalists” 1960 in Moskau oder der “5th World Sanskrit Conference” 1981 in Benares / Varanasi. Es fragt sich allerdings, ob “traf sich” das richtige Wort ist, denn aus den westlichen Ländern reisten Wissenschaftler als Einzelpersonen an, aus der Sowjetunion aber kam eine “Delegation”, die von einem Wir-Gefühl beherrscht war¹² und deren Mitglieder vermutlich ein wachsames Auge auf einander hatten. Serebrjanyj – dem wir die m.E. scharfsinnigste, hellstichtigste und schonungsloseste geistesgeschichtliche Analyse des “Sowjetischen Paradigmas” verdanken – stellt zurecht fest:

our ‘historical-cultural monism’ was not only imported, it was also bookish, *abstract* [meine Hervorhebung, A. W.], purely intellectual [and one case of this abstractness] was the fact that, after 1917 (more exactly, beginning in the 1920s) and right up to the end of the 1950s, early 1960s, Soviet human scientists virtually never travelled abroad.¹³

Das heisst wohl: sie durften nicht ins Ausland reisen, zumindest nicht ins westliche. Umgekehrt war es für westliche Indologen nahezu unmöglich, in die Sowjetunion zu fahren, um z.B. dort Fachvorträge zu halten, vor Ort den wissenschaftlichen Gedankenaustausch zu pflegen usw. Danach besserte sich die Lage ein wenig. So hielt z.B. G. Buddruss (Mainz) engen Kontakt zu G. A. Zograf und anderen sowjetischen Indologen, vorwiegend das Neuindische betreffend, und betrieb zusammen mit “seinem besten russischen Freund Alexander Grjunberg” ein gemeinsames Buchprojekt (Forschungen im Pamir und Hindukusch, eine bisher noch unbekannte Dard-Sprache betreffend), das aber durch den frühen Tod Grjunbergs (1999) leider ein Fragment geblieben ist. Immerhin war Buddruss in diesem Zeitraum (1966–1981) dreimal in St. Petersburg, und Grjunberg besuchte ihn seinerseits mehrfach in Mainz. Auch auf der Ebene von Institutionen kam es zu Kontaktaufnahmen: So schlossen z.B. die Universitäten von Hamburg und Leningrad einen Kooperationsvertrag, den es durchaus auch

11 *Adyar Library Bulletin* 39, 1975: 1–42. Vgl. auch den 2. Teil seines Aufsatzes “The Study of the Mahābhārata. A Brief Survey,” *Hokka-Bunka-Kenkyū* 10, 1984: 1–21.

12 Ich erlebte selbst, wie Mitglieder der Delegation, als ‘herausragende’ sowjetische Indologen bei der Eröffnungsfeier auf die Bühne kamen, sich zuriefen: “vot i naši” (“da sind die Unseren”).

13 SEREBRJANYJ: “On the ‘Soviet Paradigm’ (Remarks of an Indologist)”. *Studies in East European Thought* 57, 2005: 93–138; Zitat auf S. 100.

gelang mit Leben zu erfüllen. “Westlich” bedarf mit Blick auf die Epoche nach dem 2. Weltkrieg freilich der Präzisierung: Der Ausdruck hat – abgesehen von der Enge meines Blickes, der kaum über die Grenzen des deutschsprachigen Raumes hinausreicht, da mir eine Suche nach relevanter, auf andere Länder des Westens bezogener Literatur nicht möglich war¹⁴ – keine (primär) geographische Bedeutung (mehr), sondern eine politische, welche die zum ‘Ostblock’ zählenden Staaten / Länder / politischen Gebilde ausschließt, darunter eben auch einen der beiden Teile Deutschlands, die DDR. Insofern gilt das hier Gesagte nur für diesen politischen ‘Westen’. Was die Beziehungen der DDR-Indologie zu der der Sowjetunion betrifft, so scheint der Versuch einer Gesamtdarstellung noch nicht unternommen worden zu sein.¹⁵ Noch weniger weiß ich über das Verhältnis der sowjetischen Indologie zu der in anderen ‘Bruderländern’ wie Polen, die Tschechoslowakei¹⁶ usw. – soweit es dort überhaupt eine Indologie gab –, ganz zu schweigen von der Situation in Jugoslawien. Das gravierendste und sprechendste Zeichen für die grundlegende Änderung(en) der Beziehungen zwischen der westlichen und der sowjetischen Indologie ist, jedenfalls in dem von Serebrjanyj genannten Zeitraum von 1917 bzw. 1920 bis in die 1960er Jahre, das nahezu völlige Fehlen persönlicher / brieflicher Kontakte oder gemeinsamer Forschungsprojekte. Der entscheidendste Grund für das Auseinanderdriften der beiden Indologien aber lag zweifellos im Bereich der Ideologie: hier – von der UdSSR – als bürgerlich abgestempelter Kapitalismus und Demokratie, dort sich selbst als marxistisch bezeichnender Sozialismus und eine Diktatur. Dabei waren es nicht die ideologischen bzw. politisch-ökonomischen Gegensätze als solche, die das Miteinander beschädigten, sondern damit einhergehende Erscheinungen

- 14 Die Enge meines Blickes ist also nicht etwa dadurch bedingt, daß ich einen Gedanken A. P. Baránnikovs fortspinnend (VIBHAKAR / GARG, 1989: 105), der Ansicht wäre, daß eine besondere Gemeinsamkeit und Nähe zwischen der russischen / sowjetischen und der deutschen Indologie darin bestünde, daß beide Länder keine Kolonialmächte in Bezug auf Indien waren. Wäre diese Tatsache relevant, müßten auch andere westeuropäische Länder, z.B. Italien, in die Betrachtung einbezogen werden, ganz abgesehen von den jeweiligen wahren historischen Gründen für das Interesse an Indien.
- 15 Erwähnt sei aber doch L. GÖHLER: “Sanskritistik und Indische Altertumskunde in Leipzig. Historischer Abriß speziell der Jahre 1949 bis 1990.” *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät zu Berlin* 48.5: 119–133 (Berlin 2001). – Der Aufsatz ist mir freilich nur dem Titel nach bekannt.
- 16 Ich denke hier besonders an Jaroslav Vacek, den das Regime dazu zwang, zur Mongolistik überzuwechseln, weil es einen Dolmetscher / Übersetzer brauchte. Daß er es am Ende verstanden hat, aus seinen Mongolisch-Kenntnissen Honig auch für indologische Probleme zu saugen, steht auf einem anderen Blatt.

bzw. Folgen. Die westliche Indologie darf man wohl im Hinblick auf die politischen usw. Überzeugungen ihrer Mitglieder als ‘bunten Haufen’ bezeichnen, der vor allem die Freiheit genoß, während die sowjetische Indologie wie alle Geisteswissenschaften dort Jahrzehnte “of pressure and repression”¹⁷ erlebten. Für die westliche Indologie war es weniger ein Problem, daß sie im Einzelfall nicht wußte und sofort erkennen konnte, ob ein sowjetischer Autor überzeugter Kommunist war oder nur den überlebensnotwendigen Kotau vor dem Regime und seinem Machtapparat machte, d.h. daß sie auf jeden Fall erst den Ideologie-‘Schutt’ beiseite räumen mußte, um diejenige Schicht freizulegen, an der sie letztlich (allein) interessiert war – sofern eine solche Trennung überhaupt möglich war. Aber wer im Westen an einer sowjetischen Arbeit wirklich interessiert war, wußte im Allgemeinen, wie man die Spreu vom Weizen scheidet.

Das eigentliche Problem – generell für westliche Geisteswissenschaftler – war aber wohl das, was Serebrjanyj treffend den sowjetischen “Überlegenheitskomplex” bezeichnet, “or, using somewhat more traditional language, pride or the absence of humility.”

It was often assured [fährt er erklärend fort] (always sincerely?) that the ‘Soviet scholar’ was fitted with the ‘uniquely scientific’ and ‘unquestionably valid’ ‘world view’ (‘method’), named ‘Marxism’ or ‘Marxism-Leninism’ (other, less enveloping labels were ‘dialectics’, ‘dialectical materialism’, ‘historical materialism’, etc.). This ‘method’ assured the ‘Soviet scholar’ superiority over ‘non-Marxist’ scholar, and, moreover, served as a kind of a passport to all scholarly (and not only scholarly) problems.¹⁸

Mit in diesem Sinne sich grundsätzlich überlegen dünkenden Fachkollegen möchte man eher nichts zu tun haben, will man sich ebenso wenig gern auf einen Dialog einlassen wie etwa mit religiösen Fundamentalisten. Man würde der Indologie in der Sowjetunion aber zweifellos Unrecht tun, ließe man unerwähnt, daß sie sich im Wesentlichen aus eigener Kraft in einer Weise methodisch und thematisch entwickelt hat, die z.T. grundsätzlich noch heute für den Westen als vorbildlich bzw. (immer) noch nicht überholt, d.h. eingeholt und übertroffen zu gelten hat. Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist der Beitrag von G. G. Kotovsky, “Soviet Indology: Ways and Stages of Development”¹⁹, insofern das, was hierzulande meist unter “Indologie” – “Indologie” wurde / wird als Oberbegriff also beibehalten! – verstanden wird, zur “classical philology” sozusagen

17 Serebrjanyj, 2005: 93.

18 Serebrjanyj, 2005: 96.

19 Vibhakar / Garg, 1989: 3–15, hier 12 f.

schrumpft, die auf Platz 7 einer Liste von “chief achievements in the different spheres of Soviet Indology” steht, der Geschichte, Philosophie und soziales Denken, Wirtschaft, Soziologie, Kulturgeschichte sowie Literatur vorangehen und auf die noch Sprachwissenschaften folgt.

Mit dieser methodischen Binnendifferenzierung wird zugleich deutlich, wie beneidenswert groß die Anzahl der – spezialisierten – Wissenschaftler im (Be-)reich der Indologie war. Für beispielhaft halte ich noch heute die systematische Ausweitung der Forschungstätigkeit auf die neuindischen Sprachen (s. dazu vor allem M. S. Andronov, “Studies in Indian Linguistics”²⁰ und die – aus deutscher Sicht – schier unglaubliche Breite und Auflagenstärke von Übersetzungen indischer Texte (z.T. mit Unterscheidung des Publikums in Wissenschaftler-Kollegen und allgemeine Leserschaft!²¹ Auffällig, ja merkwürdig berührt die Leser des von J. Vibhakar und U. Garg herausgegebenen Sammelbandes – von anderem abgesehen – z.B. das Fehlen jeglicher Information über Zeit und evtl. ursprünglichen Erscheinungsort der einzelnen Beiträge, oder daß T. Ja. Elizarenkova von Kotovsky nicht einmal erwähnt wird, während A. Y. Syrkin, V. Beskrovny and Andronov auf sie eingehen²².

Wie hat sich die Lage nach dem Zerfall der Sowjetunion und der Wiederauferstehung Rußlands verändert? Einer Beantwortung dieser Frage könnte uns die Betrachtung und Analyse des ersten Bandes der Gedenkschrift für T. Ja. Elizarenkova (hinfort T. JA. E.) näher bringen, die ich jedoch mit einer eingehenden, auch kritischen, Besprechung ihrer insgesamt 32 Beiträge verbinden möchte.

2

2.1

In ihrem russischen, zugleich ins Englische übersetzten Vorwort (Предисловие / Preface) schildern die Herausgeber (L. Kulikov und M. Rusanov) die Entstehung des ursprünglich als Festschrift geplanten Projekts und die Gründe für die

20 VIBHAKAR / GARG, 1989: 125–144.

21 S. dazu in erster Linie E. CHELYSHEV: “On the Translation of Ancient Indian Literature in the USSR.” In: VIBHAKAR / GARG, 1989: 104–112.

22 A. Y. SYRKIN: “Studies of Ancient Indian Texts in the USSR”; V. BESKROVNY: “Study of Indian Philology.” Beide in: VIBHAKAR / GARG, 1989: 89–101 bzw. 117–119.

Verzögerung bei der Verwirklichung des Plans (Krankheit des Vf.'s dieser Rezension, Übergabe des Dr. Inge Wezler Verlags an den Dr. Ute Hempen Verlag), wodurch betrüblicherweise, als der 1. Bd. schließlich fertiggestellt war, aus der Festschrift eine Gedenkschrift wurde: Tatjana Jakovlewna Elizarenkova war am 5. Sept. 2007 gestorben, einen Tag, bevor Leonid Kulikov in Moskau eintraf, um ihr einen ersten Teil des 1. Buches der Festschrift zu überreichen.

V. V. Ivanovs Beitrag, "Путь Т. Я. Елизаренковой в индологии" [Der Weg T. Ja. Elizarenkovas in der Indologie]²³ ist kein Nachruf im klassischen Sinne,²⁴ sondern eine Darstellung der wissenschaftlichen Entwicklung – und deren Niederschlag in Form von Publikationen – der russischen Gelehrten, verfaßt von einem Kommilitonen und engen Freund. Im ersten Satz wird von T. JA. E. (geb. 17.9.1929 in Leningrad, gest. 5.9.2007 in Moskau) ausgesagt:

Sie gehörte zu denjenigen Gelehrten, die das Gesicht unserer russischen, teilweise aber auch internationalen Wissenschaft von der vedischen Sprache (und der gesamten indo-arischen Sprachgruppe) und von der Kultur des alten Indien geprägt hat, sowie den Charakter des Studiums altindischer Texte bis zum Beginn des neuen Jahrhunderts. Sie gehörte zu der von der Bühne abtretenden vergleichsweise kleinen Gruppe von Gelehrten, die es ungeachtet der Schwierigkeiten, die damals der Entwicklung einer fest etablierten Wissenschaft in Rußland entgegenstanden, jeder auf seinem Gebiet der Geisteswissenschaften vermochte, beneidenswert viel zustande zu bringen. In ihrem Fall waren sowohl die überwundenen Schwierigkeiten besonders groß als auch die Endergebnisse.

Daß ihr Vater zu der "großen Plejade" herausragender Orientalisten aus Leningrad gehörte, die während der Zeiten des frühen stalinischen "Terrors umgekommen sind," "legte sich als frühes Trauma auf des Mädchens Seele". Aber ihrer Mutter gelang es, "dem wachsamen Auge der Polizei Stalins zu ent-schlüpfen," so daß sich die Tochter "in einer Umgebung befand, in der ihr keine Verfolgung drohte, als der Vater verhaftet wurde". Die Erinnerungen an die Tätigkeit ihres Vaters und seiner Kollegen spielten später eine gewisse Rolle bei der Wahl der Studienrichtung, ebenso wie "irrationale Sympathien, die in ihr bei der Begegnung mit Indern entstanden waren", wie sie selbst erzählte.

Von ihrer Mutter hatte sie die "grundlegende Ausbildung in den westeuro-päischen Sprachen" – vermutlich Latein, Griechisch, Französisch, Deutsch und Englisch – erhalten, und sie immatrikulierte sich folgerichtig zunächst in der romanisch-germanischen Abteilung der Moskauer Universität für Anglistik.

23 KULIKOV / RUSANOV, 2008: 9–20.

24 Dafür wird zu wenig auf Biographisches eingegangen. – Gleichwohl sollte er m.E. in eine westliche Sprache übersetzt werden.

Schon im zweiten Studienjahr jedoch vollzog sie eine entscheidende Änderung ihrer Ausbildungs- und wissenschaftlichen Pläne. Indem sie einer Einladung Folge leistete, die Prof. M. N. Peterson²⁵ im Sept. 1947 eigenhändig an einer Anschlagtafel angebracht hatte, und nahm zusammen mit ihrer Freundin T. V. Bulygina, V. V. Ivanov selbst, ihrem späteren Mann V. N. Toporov und dessen Schulfreund P. A. Grincer an einer "halblegalen"²⁶ Einführung ins Sanskrit teil, anhand der "Episode von Nala und Damayantī". "Die folgenden 60 Jahre des Lebens von T. Ja. E. waren dieser Sprache und dem Lande, das sie sprach, gewidmet."

Im Laufe der darauf folgenden Studienjahre las T. JA. E. ebenso wie die anderen Mitglieder der Gruppe mit Peterson schwierige Sanskrit-Texte (darunter auch Schauspiele) und hörte einen Kurs über vergleichend-historische Grammatik der indoeuropäischen Sprachen und über das Litauische. "Peterson hatte zusammen mit Fürst N. S. Trubeckoj die spezielle Abteilung für vergleichend-historische Grammatik der indoeurop. Sprachen absolviert, die es einige Jahre vor dem 1. Weltkrieg und der Revolution an der phil. Fakultät der Moskauer Universität gab." "Als sich später die Situation in unserer Sprachwissenschaft änderte und der Obrigkeit die vergleichende Sprachwissenschaft zuzusagen begann, erreichte Peterson, daß drei Studenten, die sich unter ihm damit beschäftigten, nach dem Abschluß der Universität 1951 weiter als Doktoranden unter seiner Betreuung an der Universität verblieben." Und dies waren T. JA. E., T. V. Bulygina und Ivanov selbst.

Erstere setzte ihre Studien des Sanskrit, insbesondere des Vedischen fort, absolvierte aber auch zur Gänze einen Hindi-Kurs und wandte sich ernsthaft den Prakrits zu. Peterson "hielt die Beschäftigung mit den Methoden der strukturalistischen Linguistik (die damals bei uns noch offiziell verfolgt war), in Sonderheit der Phonologie für jeden von uns dreien für unerlässlich". T. JA. E. bekam bei der Aufgabenverteilung das Buch des Fürsten Trubeckoj über die

25 1885–1962. Studium in Moskau, Spezialisierung auf Vergleichende Sprachwissenschaft und Indogermanistik, Vertreter der Moskauer Fortunatov-Schule, Dozent und Professor (1919) an der Moskauer Staatsuniversität, lehrte aber auch an anderen Instituten; wurde 1940 im Zuge der Kampagnen der 'Marristen' (Anhänger des Linguisten N. J. Marr, des Erfinders der 'Japhetitologie') gezwungen, den Unterricht einzustellen, und konnte erst 10 Jahre später wieder an die Universität zurückkehren.

26 "Das Sanskrit" schreibt Ivanov, "wie auch die vergleichende historische indoeuropäische Sprachwissenschaft, gehörten nicht zu den von oben genehmigten Ausbildungsprogrammen [...]. Auf eigene Gefahr (на свой страх и риск) setzte er die Arbeit seines Lebens fort und lud uns dazu ein, an ihr teilzunehmen."

Grundlagen der Phonologie. Später studiert sie zusammen mit T. N. Gamkrelidze und Ivanov auch die phonologischen Arbeiten von Roman Jakobson. Diese “phonologische (aber dann auch weitere, auf Strukturen überhaupt gerichtete, insbesondere in ihrer Anwendung auf die Morphologie und Syntax) Ausrichtung zeichnete das, was T. JA. E. schon in den früheren Jahren gemacht hat, aus vor den Arbeiten vieler Forscher-Indologen, die ihre Zeitgenossen waren.” “Sie wollte mit der herrschenden Langsamkeit des Eindringens in neue Methoden Schluß machen.” Dabei profitierte sie von der Erneuerung der Beschäftigung mit den verschiedenen indoarischen Sprachen und ihrer Geschichte an der Moskauer Universität, wo sie 15 Jahre lehrte – aus anderen Quellen ergänze ich (A. W.): d.h. die vorgesehene Karriere von der Aspirantur bis zur höchsten Stufe durchlief, bis sie schließlich 1979 aus politischen Gründen “gefeuert” wurde – und eine ganze Generation von Schülern heranzog,²⁷ und in dem Institut für Orientalistik der Akademie in Moskau, wo sie nach Beendigung der Aspirantur zu arbeiten begann.

Ihr Interesse gilt dabei anfangs vor allem der diachronen Phonologie, wovon ihr – allerdings erst 1974 erschienenenes – Buch *Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков* [Untersuchungen zur diachronen Phonologie der indoarischen Sprachen] Zeugnis ablegt, in dem “sie zeigte, wieviel Neues sich in der Geschichte jeder der Dialekte entdecken läßt dank der neueren Herangehensweise an das Lautsystem und seine Entwicklung”. T. JA. E. benutzt aber weiter jede Gelegenheit, ihre Sprachkenntnisse zu erweitern. Bei dem Tamil-Spezialisten – und Philosophen – A. M. Pjatigorskij lernt sie zusammen mit ihrem Mann diese dravidische Sprache und veröffentlicht 1972 den Aufsatz “Influence of Dravidian Phonologic System on Sinhalese”²⁸. Die Beschäftigung mit dem Vedischen, die in die Zeit der Aspirantur zurückreicht, wird nicht nur intensiv fortgesetzt, sondern entwickelt sich zu ihrem Lebensinhalt. Auf der Basis ihrer inzwischen auch um die des Hethitischen erweiterten Sprachkenntnisse behandelt sie in dem Buch *Аорист в ‘Ригведе’*, erschienen 1960 in Moskau, den Aorist im Rigveda; unter Anwendung der Methode der inneren Rekonstruktion (Stichwort: Kuryłowicz) untersucht sie die Entwicklung von dem ältesten im RV in Resten erhaltenen System, das ihrer Meinung nach bestimmt ist von der Opposition zwischen Injunktiv und Perfekt, hin zur Bildung eines neuen Systems, in dem die Tempora betreffenden Gegenüberstellungen verflochten sind mit Aspektunterschieden. Nicht nur mit dem Aorist und dem

27 Neben L. I. KULIKOV seien genannt V. G. LYSENKO und V. K. SCHOCHIN.

28 *International Journal of Dravidian Linguistics* 1/2: 126–137.

Injunktiv²⁹ beschäftigt sie sich, sondern auch dem Präsens; “alle folgenden Untersuchungen des altindischen und indoeuropäischen Verbums in der Wissenschaft weltweit”, schreibt Ivanov, “berücksichtigen die Schlußfolgerungen ihrer Arbeiten”.

In diese Zeit (1. Hälfte der 60er Jahre) gehört auch der Anfang gemeinsamer Veröffentlichungen von z.T. schon früher, zusammen mit ihrem Mann, ständigem Berater und Co-Autor V. N. Toporov (*5.6.1928 Moskau †5.12.2005 ebendort) in Angriff genommener Arbeiten. Als erste Frucht sei ihr gemeinsames Werk *Язык Пали* [Die Pali-Sprache]³⁰ genannt. Etwa gleichzeitig war Toporovs Dhammapada-Übersetzung erschienen. “Es lohnt sich besonders, die Aufmerksamkeit auf die in diesem Buch verwendeten Methoden struktureller synchroner Beschreibung der Morphologie und Syntax zu richten.” “Die spätere Fortsetzung dieser linguistischen Technik”, also die Anwendung der von Jacobson und Kuryłowicz erarbeiteten Methoden und der von Toporov auf die Beschreibung des Sanskrit angewendeten Verfahren, “kann man auch in den Beschreibungen der vedischen Sprache, die Tatjana Jakovlevna ausgeführt hat, erkennen.”

Von außerordentlich großer Bedeutung für T. JA. E. war die Rückkehr von Ju. N. Rerich (Roerich; 1902–1969) nach Moskau im Jahre 1957, nach langen Jahren der Emigration.³¹ In seiner Jugend hatte Rerich in Frankreich und den USA studiert. Er war in erster Linie ein Kenner des tibetischen und mongolischen Buddhismus, seine Kenntnis des Sanskrit standen der des Tibetischen und Mongolischen aber nicht nach. Es waren ihm nur noch drei Jahre vergönnt – er starb kurz, nachdem ihn ein “Vorgesetzter” ausgeschimpft hatte, weil er es gewagt hatte, Toporovs Übersetzung des Dhammapada, eines “religiösen Textes”, herauszugeben. Seine vielseitige Tätigkeit hat gleichwohl die Entwicklung der Indologie und des Sanskrit nachhaltig belebt und namentlich T. JA. E. – die zusammen mit Pjatigorskij als seine Schülerin gelten kann – nachhaltig beeinflußt.

29 T. JA. E. bespricht auch K. Hoffmanns berühmtes Buch; s. IJ 14, 1972: 247–253.

30 Moskau 1965; 2. Aufl. 2003.

31 Zu ihm siehe S. D. SEREBRJANYJ: “Ju. N. Rerich i istorija otečestvenoj indologii.” *Petersburgskij Rerichovskij Sbornik* 2002: 20–77 (vyp. Sankt Petersburg).

Weitere Entwicklungsschritte T. JA. Elizarenkovas können nur summarisch aufgelistet werden:

Zusammenarbeit mit A. J. Syrkin (dem Übersetzer der Upaniṣaden), O. F. Volkova und anderen; Lektüre auch von Texten in buddhistisch-hybridem Sanskrit. Gründung des nach Rerich benannten “Bücherkabinetts” im Institut für Orientalistik, mit dem sich nur die Privatbibliothek T. JA. E.s “mit allen notwendigen Ausgaben” messen konnte, und sich darum bildende “Gruppe ihr naher Spezialisten”, die sich auch für die Methoden der Semiotik interessieren. Beginn der jährlichen Sommerschulen und Konferenzen in Tartu (= Dorpat) (J. M. Lotman, Herausgeber der daraus hervorgegangenen Sammelbände), zahlreiche Arbeiten zusammen mit V. N. Toporov zur Semiotik der vedischen Mythologie und des Rituals (z.B. ihre Reaktion auf das Buch von Watson, zur Bedeutung des *brahmodya*, der Rätsellieder). “Mir scheint”, meint Ivanov, “daß gerade der semiotische Charakter des Herangehens an die vedischen Texte [...] einen der wesentlichen Züge der neuen Herangehensweise an den R̥gveda und den Atharvaveda darstellt.” Einfluß auch F. B. J. Kuipers, dessen Arbeiten zur ved. Mythologie, übersetzt von ihr, 1986 in Moskau erschienen. Systematische Sammlung von Sekundärliteratur (oder Informationen über sie) namentlich, zum RV, in Vorbereitung auf das, was ihr *opus magnum* werden sollte, ihre eigene ausführlich kommentierte und mit einem Essay versehene Übersetzung dieses ältesten indischen Literaturdenkmals³². “Die wichtigste Leistung T. JA. E.s in dieser späten Periode ihrer Arbeit war das direkt mit [der RV-Übersetzung] verbundene Buch über die Sprache und den Stil der Schöpfer des Rigveda”³³, das sich als solch gelungener Wurf erwies, daß er alsbald auch in – in den USA, nicht in der UdSSR erarbeiteter – englischer Übersetzung erschien³⁴. Ivanov urteilt [S. 18]:

In ihrer Untersuchung kann man die Gipfel jener Forschungsrichtung sehen, die letztlich auf die russische formalistische Schule zurückgeht und ihre Fortführung in den Untersuchungen Jacobsons hat. Zum ersten Mal wurde eine ganze literarische Tradition sorgfältig von diesem funktionalen Gesichtspunkt aus studiert. In dieser Hinsicht gehört das Buch unstrittig zu den Meisterwerken der Weltliteratur über Poetik und wird einen wesentlichen Einfluß auf die Arbeiten auf diesem Gebiet nicht nur in der Indologie³⁵ ausüben.

32 *Ригведа. Мандалы I–X. Перевод, комментарии, статья*, Moskau 1989–1999, in 3 Bänden, die jeweils eine 2. Auflage erlebten.

33 *Язык и стиль ведийских рини*, Moskau 1993.

34 *Language and Style of the Vedic R̥sis*, Albany 1994/95 – inzwischen auch elektronisch zugänglich: Boulder, Colorado Netlibrary, 2000.

35 S. z.B. den Beitrag von J. Klein zu der Gedenkschrift (§2.12).

Bis zu ihrem Tod hat T. JA. E. an ihrer Übersetzung des AV(Ś) gearbeitet, von der aber nur der 1. Bd.³⁶ zu ihren Lebzeiten erschienen ist. Die Korrekturen des 2. Bd. waren fertig³⁷, an der Fertigstellung des 3. Bandes hat sie bis zur letzten Minute gearbeitet.³⁸

Ivanov schließt mit dem Satz [S. 20]:

Sie war ein anerkannter Führer (“leader”) der sanskritologischen und vedischen Studien in der ganzen Welt, aber weder der indische Orden noch die Mitgliedschaft in europäischen Akademien (die unsere hat auch dieses Mal einen Bock geschossen) [d.h. die sie nicht zum Mitglied gewählt hat, A.W.] drücken auch nur einen hundertsten Teil dessen aus, wofür ihr die Wissenschaft der Welt verpflichtet bleibt und alle, die sich mit dem alten Indien beschäftigen.

2.2

Das “Verzeichnis der wissenschaftlichen Arbeiten von T. JA. E.” (Список научных трудов Татьяны Яковлевны Елизаренковой; S. 21–38) wurde von der “Redaktion”, d.h., wie ich erfuhr, praktisch von L. Kulikov allein, z.T. unter Benutzung älteren bibliographischen Materials zusammengestellt. Es erstreckt sich von 1955 bis 2007 bzw. bis zu Arbeiten “im Druck” und umfaßt Bücher, Aufsätze (auch solche, die in Zusammenarbeit mit ihrem Mann erstanden sind) und Besprechungen, insgesamt (wenn ich richtig gezählt habe) 210 Titel.

2.3

V. N. Toporov war einer der ersten, die ihren Beitrag abgeliefert haben, nämlich schon 2002, aber leider das Erscheinen des Bandes nicht mehr erlebt hat. Er starb noch vor seiner geliebten Frau. Schon der Titel seines Beitrags, “Сап-свати – река, речь, красноречие” [Sarasvati – Fluß, Rede, Redekunst; S. 39–62], macht die Weite seines Blickes deutlich. Anhand eingehender Untersuchungen aller Belegstellen im R̥gveda – die jeweils zitiert und übersetzt werden – werden die verschiedenen mit diesem Namen³⁹ verbundenen Flüsse und die

36 Buch I–III, Moskau 2005.

37 Posthum erschienen Moskau 2007.

38 Die Übersetzung der restlichen Hymnen des 19. Buches hat L. I. Kulikov übernommen. Der Band ist (freilich ohne die Übersetzung von AV 19. 43–72, die einem Band 4 vorbehalten bleibt) Ende 2010 in Moskau erschienen.

39 Zur herrschenden Ansicht über die Etymologie äußert sich T. kritisch in Anm. 3 [S. 58 f.].

mit ihnen – sowie den anderen zusammen mit Sarasvati genannten – verknüpften dichterischen (z.B. Geschwindigkeit des Wasserlaufs, die ihn begleitenden Geräusche⁴⁰ usw.) bzw. religiösen Vorstellungen herausgearbeitet und analysiert. Besonders wichtig erscheint dem Vf. der akustische Aspekt, was ihn schließlich zu neuen Überlegungen über die Etymologie von Wörtern wie *nadī*, russisch струя (‘Strahl, Strom’) und griech. ῥῆμα führt [S. 54–56]. Mir scheint freilich, daß T. das Problem noch nicht überzeugend gelöst hat, warum gerade (die) Sarasvati, die im Titel seines Beitrags benannte semantische und religiöse Entwicklung genommen hat, wo doch mit (nahezu) allen Flüssen die Idee des “Lärmens” verbunden ist.

2.4

V. M. Alpatovs Beitrag, “Иван Павлович Минаев как языковед” [I. I. Minajev als Sprachwissenschaftler; S. 63–69], ist dem weit über die Grenzen Rußlands hinaus bekannten Indologen und Buddhologen (1840–1890) gewidmet, der zunächst Sinologie studiert hatte, bevor er sich dem Sanskrit bzw. indischen Sprachen zuwandte. Alpatov geht es aber nur um einen Aspekt der außerordentlich weiten Interessen und Veröffentlichungen Minajews, eben den seiner Ansicht nach in der Wissenschaftsgeschichte vernachlässigten Leistungen dieses Gelehrten im Bereich der Sprachwissenschaft. Von seiner Dissertation, *Очерк фонетики и морфологии языка Пали* [Skizze der Phonetik und Morphologie der Pali-Sprache], abgesehen – die er 1872 verteidigt hatte, von der alsbald eine französische und englische Übersetzung erschienen waren und die sich dadurch auszeichnete, daß sie dem Vorbild der einheimisch-indischen Grammatiker folgend die Phoneme und Morpheme des Pali aus dem Sanskrit ‘ableitete’, beim Leser also die Kenntnis letzterer Sprache voraussetzte –, liegt Alpatovs Beitrag ein Exemplar des lithographisch reproduzierten Kursus der allgemeinen Sprachwissenschaft zugrunde, den Minajev “im Laufe einer Reihe von Jahren an der historisch-philosophischen Fakultät gehalten hat”. Ein einziges Exemplar von vielen oder doch mehreren, die seinerzeit für die Studierenden hergestellt wurden, ist erhalten geblieben, der Kurs aus dem akademischen Jahr 1883/1884. Auf eine kurze allgemeinlinguistische Einführung [S. 3–16] folgt darin ein der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft gewidmeter Teil [S. 17–153], an

40 Parallelen zu der Benennung von fließenden Gewässern, die auf den von ihnen erzeugten “Lärm” o.Ä. abheben, aus dem russischsprachigen und baltischem Raum gibt Toporov in Anm. 22 [S. 62] in geradezu überwältigender Fülle.

den sich ein Teil über Sprachtypologie anschließt [S. 154–284]. Die – z.T. etwas apologetisch klingende – Beschreibung des Inhalts dieser drei Teile durch Alpatov verdient das Interesse der Wissenschaftshistoriker.

2.5

Der inzwischen leider auch schon verstorbene M. S. Andronov setzt sich in seinem Beitrag, “Из заметок о тамильской фонетике” [Aus den Notizen über die Phonetik des Tamil; S. 71–77], kritisch mit (den) älteren Darstellungen der Phonetik des Tamil anhand eines Beispiels auseinander, und zwar R. Caldwells “law of convertibility of surds and sonants”, demzufolge stimmlose Konsonanten in intervokalischer Position angeblich durch stimmhafte ersetzt werden (*k/g*, *t/d*, *t/d*, *p/b*). Obwohl zahlreiche Dravidologen bzw. Tamilisten, wie Andronov zeigt, an dieses “Gesetz” glaub(t)en, weist er nach, daß es nicht nur “ungenau, sondern grundsätzlich falsch” ist. “Als Ergebnis ihrer Aktivität wird die Aussprache der stimmlosen Phone *k*, *c*, *t*, *t*, *p* in natürlicher Rede”, bei der die Geschwindigkeit “bis zu acht Silben pro Sekunde” beträgt, die Wortgrenzen oft durch Liaison und Sandhi verschwinden usw.,

nicht nur nicht gespannt, abgeschwächt, *lenis* in der lateinischen Terminologie, sondern kann verlieren und verliert in der Regel auch tatsächlich den okklusiven Charakter und wird spirantisch, gewöhnlich begleitet von partieller oder vollständiger Stimmhaftwerdung. All das geschieht unter der Bedingung eines ausreichend schnellen Tempos des Sprechens, das als normal und natürlich für das Tamil erscheint. Der Faktor der Sprechgeschwindigkeit erscheint auf diese Weise als unerlässlich und in gewissem Umfang bestimmend für das normale, richtige, akzentlose Erklängen der Tamil-Rede [S. 73].

So reichen die Möglichkeiten der Aussprache z.B. des Wortes *makaṇ* (‘Sohn’) von *ma-kaṇ* (beim Silbendiktat) über *maxaṇ* ~ *maṇaṇ* ~ *mahaṇ* ~ *maḥaṇ* bis zu *ma’ṇ* ~ *mawaṇ* (Gleitlaut) ~ *maṇ* (Schwund)! Zu Recht scheint mir, betont Andronov, daß das von ihm behandelte “Phänomen, einen wichtigen, fundamentalen, ja bestimmenden Zug des lautlichen Baus des Tamil darstellt”. Abschließend geht er noch kurz auf andere Lautwechsel (*m / v*, *l / r* usw.) ein [S. 75].

2.6

H. Bodewitz, “The Refrain *kásmāi devāya havīṣā vidhema* (RV 10, 121)” [S. 79–98] – der aber sicher nur zufällig im Zusammenhang mit Indra den Begriff “Dutch courage” erwähnt [S. 93] – untersucht in seiner bekannten und (z.T.) bewährten, allseits kritischen Manier die gängigen Deutungen des besagten Refrains. Seine Haupt-*pūrvapakṣins* sind dabei P. Thieme, K. Hoffmann und L. Renou, samt “Mitläufern” wie M. Mayrhofer und Th. Oberlies. Thieme hatte 1949 in seiner Monographie “Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda” die These entwickelt, daß sich – schon in vor-rigvedischer Zeit, wie Hoffmann präzisiert – die Wurzel *vidh* aus *vi-√dhā* entwickelt hat, und folglich eine Grundbedeutung ‘austeilen, zuteilen’ angesetzt. Diese Annahme wurde von Hoffmann, wie sein 1969 publizierter Aufsatz “Vedisch *vidh*, *vindh*” zeigt, akzeptiert, wobei er aber einige Änderungen der Bedeutung für angebracht hielt, nämlich ‘zufriedenstellen; einem genug, zu seiner Zufriedenheit zuteilen; einem (durch Zuteilung) Genüge tun; einen (Dat.) zufriedenstellen’. Mayrhofer schließt sich in seinen beiden etymologischen Wörterbüchern Thieme und Hoffmann an, “whereas other publications take hardly notice of them”, eine Feststellung, für die als Beleg [S. 80, n. 2] allein auf Renou verwiesen wird, der sich aber, wie u.a. dort selbst eingeräumt wird, immer mehr von den beiden deutschen Kollegen hat beeinflussen lassen. Im übrigen muß man sich hier doch fragen, ob wissenschaftliche Wahrheit / Richtigkeit neuerdings von der Anzahl der Beipflichtenden, sozusagen einer demokratischen Mehrheit abhängen soll.

Im einzelnen untersucht Bodewitz die meiner Meinung nach völlig legitimen Fragen, 1., nach der “Übersetzung und Etymologie des Verbs *vidh*”, 2., nach seiner “Konstruktion mit dem Dativ des indirekten Objekts und dem Instrumental”, 3., nach der “Funktion” des Optativs “generell, seinem Gebrauch in der 1. Pers. und seines Vorkommens in einer Frage”, und fügt schließlich, 4., “einige allgemeine Bemerkungen über den Inhalt der Frage” von RV 10.121 an. Vor allem aufgrund der Beobachtung, daß es Menschen, der Opferherr und seine Priester sind, von denen im RV ausgesagt wird, daß sie durch die *√vidh* bezeichnete Handlung ausführen, und Götter als indirektes Objekt genannt werden, kommt Bodewitz in §1 [S. 39–85] zu dem Ergebnis, daß dieses Verb – “which rather looks like a verb denoting worship in general” – ‘dienen, bedienen, aufwarten’ bedeutet.

Nach der Entfaltung des Panoramas der Ansichten der Syntaktiker bzw. Vedaphilologen über die Funktion des Optativs generell und in der 1. Person [§2, S. 85–89] stellt Bodewitz fest, daß er den “approach von Gonda [...]”

vorzieht, “who accepts the voluntative optative, which he i. a. translates with ‘I would like to [...]’” [S. 89]. Seine Betrachtung des Gebrauchs dieses Modus in Fragen [§3, S. 89–90] führt Bodewitz – naheliegenderweise – zu der Erkenntnis, daß die Lösung des Problems (“aspects of possibility and supposition (the dubitative)”) von der Art der Frage abhängt. Auf diese geht er aber erst näher ein, nachdem er in §4 [S. 90–96] die Untersuchung der Konstruktion(en) von $\sqrt{\text{vidh}}$ wiederaufgenommen hat, die Parallelität zu $\sqrt{\text{dās}}$ hervorgehoben und die Verbindung von $\sqrt{\text{vidh}}$ mit dem Akkusativ, d.h. eine Reihe weiterer RV-Stellen betrachtet hat. Im letzten Paragraphen [§5, S. 96–97], den man für den religionsgeschichtlich wichtigsten halten muß, meint Bodewitz, daß “such a question [...] implies that no answer is possible, since such a deity would not belong to the Vedic pantheon but precede it”. Die Begründung will mir nicht einleuchten. Warum soll nicht nach einem Gott gefragt werden, der im Moment noch ein *deus ignotus* ist, über dessen Identität man aber in Zukunft Kenntnis zu erlangen hofft? Auch die Wiedergabe von *kāsmāi* durch ‘who is the god to whom [...]’ bzw. ‘to what god [...]’ bzw. ‘what is the name of the [...] deity [...]’ scheint wegen der dem Fragepronomen zuwachsenden Emphase problematisch. Und wenn Bodewitz seinerseits den Refrains von RV 10.121 übersetzt mit ‘to whom we would like to give worship with an oblation?’, dann wird auch damit ein Problem eher verschleiert als gelöst; denn ist eine Frage wie ‘wem möchten wir Verehrung darbringen?’ überhaupt sinnvoll? Bodewitz sagt von seiner Übersetzung [S. 97] sie “does not differ much from the traditional ones”. In der Tat! Wozu dann der Aufwand? Für Thieme war Etymologie immer Erklärung von *prähistorischer* Wortbildung, und seiner These, die Bedeutung ‘austeilen, zuteilen’ habe sich u.a. zu ‘huldigen’ entwickelt (im Deutschen vorzüglich wegen der Konstruktion mit Dativ und adverbialer Bestimmung mit ‘mit’) die Gegenbehauptung entgegenzuhalten, eine derartige semantische Entwicklung sei “unmöglich”, ist doch wohl zu wenig, um sie endgültig zu widerlegen – die “Falschheit” der Verbindung von *vidatha* und $\sqrt{\text{vidh}}$ zugestanden. Bodewitz seinerseits schweigt sich zur Etymologie von *vidh* aus!

2.7

In seinem Beitrag, “The Solar Year in the Gavāmayana of the Nidānasūtra” [S. 99–114] bietet H. Falk den Text und eine Neuübersetzung der Kapitel 5.11 und 12 des (zum Sāmaveda gehörigen) Nidānasūtra, die “in most descriptions of early Indian astronomy” nicht beachtet werden. Basierend auf den Ausgaben von

A. Weber (1862) und Bhatnagar (1939) wird Vers für Vers der Text (nebst Varianten in Fußnoten) sowie die, falls notwendig, anschließend noch kommentierte, Übersetzung geboten (§2.1–2,8), wobei durch von Falk stammende Überschriften das gemeinsame Thema der Versgruppen klar herausgestellt wird. Es folgt in §3 [S. 110–111] eine “Evaluation” und in §4 [S. 111–112] die Lösung des in §2.8 zitierten und übersetzten “Rätsels” bezüglich eines best. Jahres von 378 Tagen. In §5 [S. 112] trägt Falk die ansprechende Vermutung vor, daß *yuga* ursprünglich dasjenige “Paar” bezeichnet, das von zwei rituell wichtigen Jahren, dem *nākṣatra parivatsara* (378 Tage) und dem *cāndramasa saṃvatsara* (354 Tage), gebildet wird. Sein Nachdenken über die “ways of scientific reasoning” führt den Vf. zu dem bedeutsamen Ergebnis, daß “(p)recise description, impossible at the time”, vor allem wegen des Fehlens der Schrift, “was replaced by precise calculation”, “mathematical reflexion was a means by which to understand the world”.

2.8

Der Titel von Gotōs Beitrag, “Reisekarren und das Wohnen in der Hütte: *śālām as* im Śatapathabrāhmaṇa” [S. 115–125], ist leicht irreführend. G. geht zwar aus von einer der nur zwei Belegstellen für *śālā(m)* – das als Neutrum Sg.-Abstraktum (nämlich immer Akkusativ) des abgeleiteten Nomens aus *śālā-* ‘Hütte, Gebäude’ fungiert und ‘In-der-Hütte-Sein’ bedeutet – nämlich ŚPB VI 8,1,1, das zitiert, übersetzt und sprachlich wie inhaltlich analysiert wird; im Grunde aber geht es ihm um die Konstruktion *idām as/bhū* (der K. Hoffmann, sein Lehrer, 1976 einen Aufsatz gewidmet hat [“*idam bhū*”]), deren Bedeutung Gotō mit ‘für etwas zuständig sein / werden; über etw. herrschen / herrschend werden bzw. innehabend werden; allgemein gültig’ formuliert – wobei der Leser sich allerdings fragt, ob nicht vielmehr ‘herrschend’ bzw. ‘innehabend werden’ gemeint ist, da eine futurische Bedeutung doch wohl ausgeschlossen ist. Damit leitet Gotō zu einer langen (31-gliedrigen) Liste von derartigen “inhaltlich vorwiegend juristischen bzw. auf Gesellschaftsregeln bezogenen” Ausdrücken über, um abschließend – nach der Feststellung, daß Gaedicke und Hoffmann das Problem nicht endgültig haben lösen können, da sie das Suppletionsverhältnis der Wurzeln *as* und *bhū* “nicht ernst genug berücksichtigt” haben – der einschlägigen Forschung den Weg zu weisen: “Zur endgültigen Klärung [...] muß man die gesamten Beispiele in den Einzelsprachen sammeln und unter verschiedenen Aspekten und Sprachschichten verifizieren, so daß die Ratio der Entstehung und

die historische Entwicklung festgestellt werden” [S. 121]. Eine interessante und hübsche (wenn auch nicht ganz [druck]fehlerfreie)⁴¹ Miniatur also, die Appetit auf die Fortsetzung(en) macht.

2.9

An den Anfang (§1 und 2) seines Beitrags, “The Epic Paragon of *dharmā*” [S. 127–139], stellt J. C. Heesterman eine Nacherzählung derjenigen Teile des Mahāprasthānika- und des Svargārohaṇaparvan des Mbh., die von Yudhiṣṭhira's Zusammentreffen mit Indra und Dharma (daneben auch Nārada) handeln, genauer: den “successive difficulties [...] that threaten to jeopardise Y.'s entry into heaven”. Zunächst geht es da um Y.'s gewissermaßen “sture” Forderung, daß sein ihm “ergebener” (*bhakta*) Hund⁴² ihn in den Himmel begleiten müsse, wobei es ihm auffälligerweise nicht in den Sinn kommt, daß er selbst seine irdische, menschliche Gestalt dazu ablegen muß. In den verschiedenen, z.T. nicht im Einklang miteinander stehenden Erzählmotiven (“this rather bewildering and not very consistent cumulation of crises and motives”; S. 130), darunter Y.'s kurzer “Aufenthalt” in der Hölle – der möglicherweise als Strafe für seine Halb-Lüge hinsichtlich Aśvatthāmā's zu betrachten ist –, sieht Heesterman einleuchtenderweise, freilich bewußt ohne auch Fragen der Textentstehung, -entwicklung (Interpolation), -schichten usw. in den Blick zu nehmen, “a collage of separate elements and lines of tradition” [S. 133].

Die Unterscheidung einer “Dharma version” von einer “Indra version” (Y.'s Konfrontation mit Duryodhana im *svarga*) führt Heesterman zu einer Analyse des “thoughts underlying the narrative”, der die letzten Paragraphen [§5–9, S. 133–139] gewidmet sind. Die Beobachtung der engen Beziehung zwischen Mbh. und dem vedischen Opfer, insbesondere dem *rājasūya* und dem *aśva-medha*, leitet eine Folge von komplexen, z.T. nicht leicht zu überblickenden Gedanken zu rituellen Aspekten (die 18-tägige Schlacht als *raṇayajña* usw.) ein, unter denen Heesterman's “Steckenpferd”, dem “agonale Charakter” des (frühen) vedischen Opfers – erwartungsgemäß – eine zentrale Rolle zufällt. Der Kampf, der Wettstreit, und die endlose Gewalt, die dieser (auch) in Mbh. bedingt, bilden

41 Auch G.'s Deutsch ist gelegentlich verbesserungsbedürftig.

42 Zum Thema Hund vgl. jetzt auch Willem BOLLÉE: *Gone to the Dogs in Ancient India*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (in Kommission beim Verlag C. H. Beck), 2006, 136 S. (BAW, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte; Jahrgang 2006, Heft 2).

hier Heestermans Thema und lassen ihn schließlich [S. 138] feststellen: “the analogy of the epic and the institution of sacrifice – in both its enduring archaic and transcendent form – points up the shared concern with the irresolvable dilemma of *dharmā*”, der, wie Dumont erkannt hat, “reigns from high but cannot come down to govern the empirical world without ruining itself and the world as well.” Es wäre interessant zu wissen, was ein *dharmasāstrin* zu dieser These sagen würde / gesagt haben würde.

2.10

Vjač. Vs. Ivanov charakterisiert seinen Sachbeitrag, “К исследованию письменности Харappy” [Zur Erforschung der Harappa-Schrift; S. 141–152], als “zwei Etuden, die zur Erklärung wahrscheinlicher Wege zur Entzifferung der Schrift von Harappa und Mohendscho-Daro bestimmt sind”. Die erste “betrachtet einige Möglichkeiten des Vergleichs der längsten Texte mit den kurzen”, und geht aus von der berühmten “gigantischen Inschrift” aus Dholavira, die 10 Zeichen umfaßt, wobei der Vf. auf Parpola und Wells aufbaut. In der zweiten Etude werden “die Probleme abgeschätzt, welche bei der Gegenüberstellung der Darstellung (z.T. von Tieren) mit den Inschriften auf eben diesen Gegenständen auftauchen”, d.h. genauer beispielhaft “der möglichen phonetischen Bedeutung des Zeichens [820] (‘sechsspeichiges Rad’) in der Zeichengruppe [820] + [752] (‘[...] Rad’ plus ‘U mit jeweils zwei horizontalen Strichlein nach außen am oberen Ende’)” nachgegangen. Ich befürchte allerdings, daß Ivanovs “Etuden” inzwischen der Boden entzogen ist. Denn die implizite Grundannahme, daß es sich bei dem Zeichen bzw. den Zeichenfolgen aus Harappa (usw.) um Schrift handelt, ist nach meinen Dafürhalten durch den Essay “The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Harappa Civilization” von St. Farmer, R. Sproat and M. Witzel⁴³ praktisch widerlegt. Daß gewisse Anhänger der Schrift-These gleichwohl (vorerst?) von ihr nicht lassen mögen, überrascht nicht. Mit Entsetzen aber entnimmt man E. Lawlers Artikel “The Indus Script – Write or wrong?”⁴⁴ – der allerdings zu bemüht und oberflächlich ‘fair’ die Überzeugungen beider Parteien darstellt –, daß die Verfasser sogar Morddrohungen erhalten haben! Als ich 1958 das Studium der Indologie begonnen habe, habe ich mir nicht träumen lassen, daß man einmal, wenn man sich mit indischen Themen beschäftigt, sein Leben riskieren kann. Müssen wir dem-

43 *Electronic Journal of Vedic Studies* (EJVS) 11–2, 2004: 19–57.

44 *Science*, 17. Febr. 2004, Vol. 306: 2026–2029.

nächst alle – nicht nur aus Leibeskräften, sondern um des Überlebens willen – “Heil Hindu!” brüllen?

2.11

Der Beitrag von St. W. Jamison, “Women’s Language in the Rig Veda?” [S. 153–165], stellt ein Teilprodukt ihres umfassenderen, andauernden Interesses dar, “in untangling discourse registers in the Rig Veda, i.e. teasing out the very high archaic or archaizing language from something approaching low or colloquial speech, and both of these from what might be considered the default middle ground of unmarked Rigvedic speech (insofar as anything in the RV is unmarked).” Jamison geht natürlich vor allem von den *ākhyāna*-Hymnen aus, in denen sich häufig “weibliche” Gesprächspartner artikulieren und behandelt zwei sprachliche Erscheinungen, die in derartigen Kontexten gehäuft vorkommen, “and which were consciously deployed by the poets, in my view, in an effort to identify a ‘stage female’” [noch S. 152], nämlich Diminutivformen – die in der Tat z.T. kurios wirken (von Pronomina) – und Perfekt-Optativen. Daß sie ihre These nur zur Diskussion stellen will, indiziert sie durch das Fragezeichen nach dem Titel. In der Folge zitiert, übersetzt und bespricht Jamison jeweils nach vorgängigen allgemeinen Betrachtungen über die morphologischen Kategorien, eine Reihe von Belegstellen, nämlich RV 1. 191.11, 15 u. 16, 8.21.18. 8. 39.1. VS 23.22, RV 1.126.7, 10.86.7, 8.91.2 f., 10.159.1, 8.33.19, 10.10.1, 1.179.1 und 10.28.1 sowie, bezüglich des Perfekt-Optativs, eine altpersische Parallele. Man kann nicht bestreiten, daß “-ka- forms [...] show up in unusual, colloquial contexts, and some of these contexts involve women’s speech, often sexually charged and vulgar women’s speech” [S. 159 f.], aber ich frage mich, warum Frauen Diminutive lieben sollen bzw., falls ja, warum sie nicht überall im RV soziolinguistisch durch ihre Verwendung charakterisiert werden, und wage es, darauf hinzuweisen, daß Sāyaṇa, d.h. Mādhava (s. Anm. 50) bei (den) Diminutiva an die Bedeutung ‘geschmäh; elender Beschaffenheit’ denkt⁴⁵, und die Frage erlaubt sein muß, ob ihm das nur durch Pāṇini 5.3.74 eingegeben worden

45 Erwähnt sei des weiteren, daß R. Söhnen-Thieme (“Die Geschichte der Apālā in der altindischen Literatur.” In: *Veda – Vyākaraṇa – Vyākhyāna. Festschrift Paul Thieme zum 90. Geburtstag am 18 März 1995 dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen* [StII 20], Reinbek 1999, S. 416 u. Anm. 20 bei *vīrakā*- [RV 8. 91.2]), das auch Jamison erwähnt, unter Verweis auf *putrikā* ‘Erbtöchter’, von der Bedeutung ‘künstlicher Mann’ (> ‘vermeintlicher Mann’) ausgeht.

ist. In der Tat, könnte *kaśaplakau* in RV 8.33.19 – das Jamison “your two little ‘lips’ (?)” übersetzt – nicht heißen “deine elenden / jämmerlichen Versohlhinterbäckchen”⁴⁶ oder “deine jämmerlichen ‘Schamlefzen’ (*pw*)”, “dein Dreckfötchen”.⁴⁷ Mit leichtem Zögern stimme ich Jamisons Vorschlag zu, daß “women, when reaching for a higher style, [...] may well have employed a ‘fancier’ optative, the perfect optative – a stylistically aspirational morphological formation, which may well have sounded affected or pretentious, with a feeling of vulgar striving, while falling short of the solemn archaic register of the real bards [...]” [S. 164]. Das leichte Unbehagen, das ich gleichwohl empfinde, rührt daher, daß doch in allen Fällen “Barden“ dichterisch gestalten, wie Frauen sprechen und was sie sagen, und daß der Unterschied im Gebrauch des Optativs des Präsens und des Optativs des Perfekts, unbeschadet der soziolinguistischen Funktion des letzteren, doch auch Bedeutungsnuancen einschließen könnte, die uns nur deshalb bisher entgehen, weil die Zahl der Belegstellen für den “Frauen“-Optativ so gering ist, abgesehen davon, daß die implizite Annahme, (schon) die Dichter des RV hätten sich auf die Kunst der Charakterisierung von Protagonisten durch ihre Sprache / Aussprache, ihren Idiolekt verstanden, doch wohl der Absicherung bedürfte.

Wirklich unangenehm ist, daß die Vf.in immer wieder auf zwei als “forthcoming” bezeichnete Aufsätze verweist. Diese Art der Erzeugung von “Spannung” hat eher den Charakter der Folter.

2.12

J. S. Klein setzt mit “Adverbial Repetition in the Rigveda” [S. 167–182] seine systematische Behandlung der stilistischen Wiederholungen im RV fort. Auf die zusammenfassende generelle Beschreibung des Materials (§1) folgt ein 2., “Sequential vs. Nonsequential Repetition” überschriebener §2 [S. 167]. Der Unterschied, für den Klein auch auf §8 [S. 179 ff.] verweist, wird bedingt durch das, was der Vf. “anaphora *sensu strictu*” nennt, womit gemeint ist “exact repetition of a word at the beginning of successive cola” (im Unterschied zu

46 Es kann noch nicht einmal als ausgemacht gelten, daß in *kaśaplaka-* das Diminutivsuffix steckt. WACKERNAGEL / DEBRUNNER: *Altindische Grammatik*, Bd. II, 2: Die Nominalsuffixe (Göttingen 1954), lassen die Sache unentschieden zwischen GRASSMANN (§29 a 3) und OLDENBERG (& 361a).

47 Die Bedeutungsentwicklung von ‘Hintern, Hinterteil’ zu ‘weibl. Geschlechtsteil, Vulva’ ist u.a. auch durch deutsch ‘Fotze’ bezeugt.

“‘anaphora’, [...] which refers to coreference with what precedes”). “The single most important factor in determining whether a given instance of repetition is sequential or not”, erläutert Klein, “is whether it occurs within the word group or colon or in different cola” [S. 168]. Der Vf. behandelt der Reihe nach “Simple Time and Place Adverbials” [§3, S. 168–171], d.h. *idā* und *nú*, *adyā*, *nū* (nebst *nū cin nú* und *nū nú*), *nūnām*, *ihā*’ (nebst *ihā vehā vā* sowie best. *āmreḍitas* – wobei er sich auch in dieser Hinsicht treu bleibend –, die (gruppenweise angeführten) Belegstellen zitiert, übersetzt und anschließend analysiert. “Anaphoric Adverbials” [§4, S. 172 f.], worunter *ātaḥ*, *tātaḥ*, *itthā*, *tāthā*, *ātra* und *evā* fallen, welch letzterem der nächste Paragraph [§5, S. 173 f.] gewidmet ist, behandelt er in den §§6 und 7 “Varia”, und zwar “I: multiply-occurring forms” [S. 174–178] von zweisilbigen Adverbien wie *ācha*, *antāḥ* usw. bzw. “II: forms occurring only once sequentially” [S. 178 f.] wie *itāḥ* (*nāmutaḥ*), *gūhā* (*nā gūhā*) usw., um schließlich im letzten Abschnitt [§8, S. 179–181] die statistisch untermauerte höchst interessante⁴⁸ These zu entwickeln, daß die von ihm untersuchten “stylistic repetitions” quantitativ zunehmen, je jünger die Schicht des RV (wie Arnold sie aufgrund metrischer Beobachtungen unterschieden hat).

2.13

W. Knobl beschäftigt sich, in Fortsetzung einer vorgängigen Untersuchung,⁴⁹ mit einem weiteren Fall von Katalexe im 10. *maṇḍala*, und zwar RV 10. 129.7, wo am Schluß des *pāda* b zwei Silben fehlen. In seinem Beitrag, “Conspicuous Absence. A New Case of Intended Metrical Irregularity: The Catalectic Line RV 10.129.76” [S. 183–195], referiert er die älteren Versuche, diese Aposiopese, denn darum muß es sich in der Tat handeln, zu erklären, unter denen die Annahme, daß der Dichter ein zweites *dadhé* unterdrückt, besondere Beachtung verdient, wobei Knobl aber, seinen Gegenvorschlag gewissermaßen vorbereitend, betont [S. 186]: “As to the word [...] whose sound was *silenced* by the poet intentionally, we ought to keep our doubts alive.” Zunächst jedoch wendet er sich der Frage nach der grammatischen Funktion der explizit genannten media-

48 Interessant ist dies nicht so sehr wegen der Tatsache, daß die auf ganz anderem Untersuchungsweg von ARNOLD erzielten Ergebnisse bestätigt werden, als vielmehr, weil sie sich auch bestens einfügt in Beobachtungen zu der Verbindung von Verszeilen und Versen. Zur sog. “concatenatio” bereite ich eine längere Untersuchung vor.

49 “Mind-reading the Poet. Cases of Intended Metrical Irregularity in Vedic Poetry”, StII 24, 2007: 105–139.

len Form *dadhé* zu. Vollständigkeit zumindest tendentiell anstrebbend, listet er die Zeugnisse 46 älterer Erklärungen⁵⁰ bzw. Übersetzungen dieses *pāda* auf; dabei ergeben sich drei Gruppen – A. Auffassung als “active (‘agentive’ or ‘factive’)”, B. als “non-passive (‘fientive’ or reflexive)” und C. “passive (‘patientive’)”.⁵¹ Er entscheidet sich – begründet – für die dritte Möglichkeit, die besonders emphatisch (“sans doute passif”) von L. Renou vorgetragen worden war. Knobl selbst weist nach [S. 185, n. 7], daß das -a- von *dadhé* metrisch (*positione*) schwer ist (da es zurückgeht auf **dadhHái*), verwirft diese – alte – Idee hinsichtlich des fehlenden Wortes aber schließlich, weil er ihn für wahrscheinlicher hält oder weil es ihm besser gefällt, zugunsten seines eigenen Vorschlags “that the instrumental *dhātṛá* [...] is the missing word” [S. 193].

So weit kann ich dem Vf. in etwa folgen, und durchaus nicht ohne dabei Vergnügen zu empfinden, auch bei seiner Feststellung, daß der Dichter von 10.129.7 “must have been aware, even highly conscious, of what he was doing” [S. 194]. Nicht aber, wenn er fortfährt: “There is no real alternative to thinking that he *intended* to express what he *did express* in this tacit way: There was no agent – and therefore no action – of founding”, und schließlich zu dem Ergebnis kommt [S. 195]: “By leaving out the *dhātár*’s name in the formulation of his doubt, our poet-philosopher achieved two aims at once: He kept the suspension of his belief secret from the naïve believers. And, at the same time, he conveyed it in a hidden way to the refined reader, who is able to read not only *between* the lines, but also in the open space *within* the lines. It is as if he said, with a mischievous twinkle: *sapienti sat*.”

Ich selbst – als zugegebenermaßen Nicht-Vedaspezialist – wüßte doch zu gern, wie sich entscheiden läßt, daß mit *dhātṛá* “ein” und nicht “der Schöpfer” gemeint ist, wie es sich generell mit *yádi vā* [...] *yádi vā* im RV verhält (in *pāda* d haben wir ja [...] *veda yádi vā ná véda*) und ob ausgemacht ist, daß (die

50 Darunter auch der von “Sāyaṇa”. Wie W. Slaje überzeugend dargetan hat (“Sāyaṇa oder Mādhava? Verfasserschaft und Reihenfolge der Samhitākommentare aus Vijayanagara”, ZDMG 160.1 (2010): 383–414) muß es heißen: “Mādhava”. Es steht zu hoffen, daß die Indologen jetzt endlich bereit sind, diesen alten Fehler zu korrigieren.

51 Daß Knobl in dieser Gruppe nicht auch noch P. Thiemes anläßlich der Verleihung des Kyoto-Preises 1988 gehaltenen, von der “Inamori Foundation” anschließend auch gedruckten Vortrag, “On the Beginnings of Indian Philosophy”, zitiert, d.h. Thiemes dortige Wiedergabe des in Rede stehenden *pāda* durch “whether it was done [by some agent] or not”, die seiner eigenen Deutung auffällig zu ähneln scheint, hat seinen Grund, so vermute ich, in der zutreffenden Vermutung, daß unser gemeinsamer Lehrer diesen Zusatz nur gemacht hat, um dem Verständnis der ja vorwiegend nicht-indologischen Zuhörerschaft aufzuhelfen, und nicht etwa, weil (auch) er (schon) der Meinung war, daß in der Verszeile *dhātṛá* fehlt.

beiden) *yádi* – so wie *yáta* – von *veda* abhäng(en). Außerdem und vor allem hätte ich gern erfahren, warum die so seltene, wenn nicht gar – jedenfalls im RV – einmalige Aposiopese nicht auch hier wie in der klassischen und europäischen Tradition “stark affektbetont” ist, d.h. z.B. “Ergriffenheit, Staunen, Zorn oder leidenschaftlicher Ausdrucksteigerung”⁵² ausdrückt: Bedeutet die Zeile vielleicht “Sei diese Emanation nun [ich kann die Bezeichnung ‘Schöpfer’ aus Ergriffenheit / Staunen über den Gedanken bzw. den Gott nicht nennen] geschaffen oder nicht”!? Oder (eher noch): “Sei / ob diese Emanation geschaffen ist oder nicht (scil. geschaffen ist) [ich wage diesen schrecklichen Gedanken aber nicht ganz auszusprechen]”?

2.14

Mit seinem Beitrag, “О статусе и происхождении звонкой придыхательной серии в ряде дардских языков” [Über den Status und den Ursprung der Reihe der medialen Aspiranten in einer Reihe von dardischen Sprachen; S. 197–226], will A. I. Kogan die Hypothese von G. Morgenstierne und G. Buddruss erschüttern, daß die dardischen Sprachen (die von den Nuristan-Sprachen zu unterscheiden sind) zum Indoarischen gehören. Zu diesem Zweck befaßt sich Kogan mit einem Spezialproblem einiger schriftloser Sprachen des nordpakistanischen Gebirgsraumes. In ihnen haben die meisten die Aspiration der altindischen Medien verloren, in anderen sind aber doch stimmhafte Aspiraten in Einzelwörtern von Feldforschern gehört worden, wenn auch nicht immer sicher. Es ist oft schwer zu entscheiden, ob es sich hierbei um Archaismen handelt, um sekundäre Umbildungen oder um Entlehnungen aus den südlich angrenzenden neuindischen Sprachen (z.B. Hindko, Panjabi). Da ich selbst über keinerlei Kenntnisse der dardischen Sprachen bzw. des zugrundegelegten Sprachmaterials und des ganzen Arbeitsgebietes verfüge, habe ich meinen Freund Georg Buddruss gebeten, sich den Beitrag anzusehen. Unter dem Datum vom 9.12.2010 hat er, wie folgt, dazu Stellung genommen:

Der Aufsatz von A. I. Kogan “Status und Ursprung der mediae aspiratae in einer Reihe von Dardsprachen” *krankt* daran, daß neuere Forschungen nicht berücksichtigt werden. Die neueren Linguisten hatten für die Feldforschung viel mehr Zeit und viel bessere Arbeitsbedingungen als ältere Autoren wie Grierson, Morgenstierne, Buddruss. Außerdem konnten

52 GERO VON WILPERT: *Sachwörterbuch der Literatur*, 8. verbesserte und erweiterte Auflage. Stuttgart 2001: Alfred Kröner, S. 40.

sie im Felde sog. “speech analyzer” benutzen, die bei phonetischen Problemen eine wichtige apparative Hilfe sind und eventuelle Schwächen des menschlichen Ohres ausgleichen können.

Folgende Bücher, die alle weiterführende Literaturangaben enthalten, behandeln u.a. auch das Problem der aspirierten Phoneme *bh*, *dh*, *gh*, ob sie als solche erhalten geblieben oder desaspiriert worden sind.

1. Zum Maiyan (heute nicht mehr so benannt, sondern “Indus Kohistani”) gibt es das sehr gelehrte Werk: Claus Peter ZOLLER: *A Grammar and Dictionary of Indus Kohistani*, Volume 1. Dictionary, Mouton [and] de Gruyter, o. J. [2005], 507 Seiten.

2. Über Torwali ist viel Neues geboten in der Dissertation von Wayne A. LUNSFORD: *An Overview of Linguistic Structures in Torwali, A Language of Northern Pakistan*. University of Texas at Arlington, 2001, 134 Seiten.

3. Über die früher Bashkarik genannten Sprache, für die heute “Kalam Kohistani” üblich ist, gibt es mehrere Bücher von Joan L. G. BAART. Für das Thema der Aspiraten ist am wichtigsten: Joan L. A. BAART: *The Sounds and Tones of Kalam Kohistani with Wordlist and Texts*. Islamabad, 1997, 128 Seiten.

4. Über die Sprache Palula (so jetzt statt Morgensternes Phalura) handelt die vorzügliche Dissertation: Henrik LILJEGREN: *Towards a grammatical description of Palula, a Indo-Aryan language of the Hindu Kush*. Stockholm, 2008, 393 Seiten.

Schließlich gibt es von BAART eine sehr gute Bibliographie: *Bibliography of Languages of Northern Pakistan*, Islamabad, 2001.

Übrigens hat Kogan ein Buch publiziert mit dem Titel *Dardskije jazyki. Genetičeskaja xarakteristika*, Moskau 2005, 248 Seiten, das ich aus Bibliographien kenne, mir aber bisher noch nicht beschaffen konnte. Der vorliegende Aufsatz ist jedoch früher verfaßt worden.

2.15

F. Kortlandt untersucht “The Origin of the Indo-Iranian Desiderative” [S. 227–230], ausgehend von F. Heenen: *Le desiderative en védique*.⁵³ Als “typical example” nennt er unter Verweis auf JB 1. 193 (*indro vai vr̥tram ajighāṃsat*) *jīghāṃsati* und stellt dann fest, daß “[t]he desiderative is characteristically a (i) thematically inflected (ii) sigmatic derivation from a (iii) verbal root with (iv) zero grade vocalism and (v) initial reduplication with (vi) *i*-vocalism and (vii) initial accentuation.” Wenn die Aussage “zero grade vocalism” richtig ist – und

53 Amsterdam: Rodopi, 2006 (Leiden Studies in Indo-European, vol. 13).

sie ist es, wie z.B. aus G. Tichy⁵⁴ hervorgeht –, dann ist das Desiderativ von \sqrt{han} gerade kein typisches Beispiel für dieses sekundäre Präsens. Diesem Umstand hat schon Pāṇini Rechnung getragen durch sein sūtra 6.4.16 *ajjhana-gamām sani*: “In vokalisch auslautenden (*ac*) (Wurzeln, vgl. 6.4.1), sowie in *han* und *gam* wird der Vocal verlängert (vgl. 6. 3.111) vor dem Desiderativsuffix *-sa* (*san*), wenn dieses nicht das Augment *i* erhält”⁵⁵. Gegen Heenen (2006) und seine bei einem Vortrag in Leiden (Okt. 2005) vorgetragene geänderte Theorie über die Entstehung dieser Verbalkategorie stellt Kortlandt seine eigene, d.h. eine 3. Hypothese, derzufolge “the perfective *-s-* was the oldest component and the thematic *-a-* the most recent addition”, wobei “the meaning of the desiderative” angeblich “reflects this chronology”. Was folgt, ist eine Parforce-Jagd kreuz und quer durch einzelne Verbformen aus zahlreichen indogermanischen Sprachen vom Alt-Irischen bis zum Vedischen, die bei manchem Außenstehenden den Eindruck erwecken könnte, es handle sich um die Todeszuckungen eines altehrwürdigen Faches, wüßte er es aufgrund anderer Publikationen nicht besser.

2.16

Der Titel des Beitrags von T. Krisch, “Das neue Rigvedawörterbuch RIVELEX und die Bedeutung Tat’jana Elizarenkovas für das Projekt” [S. 231–243], sagt exakt, was der Vf. tut. Er beschreibt – z.T. von R. Schmitt daran geäußerte Kritik zurückweisend – nämlich das “neue sprachwissenschaftlich ausgerichtete Wörterbuch zum [...] Rigveda”, das RIVELEX heißt, das er zusammen mit einigen Mitarbeitern am Fachbereich Linguistik der Universität Salzburg kompiliert, das das Wörterbuch von Grassmann von 1875 ersetzen soll (aber natürlich nicht nur dadurch, daß “die wichtigsten Angaben zur Bedeutung und Konstruktion der einzelnen Lemmata in deutscher und englischer Sprache erfolgen”) und von dem Bd. 1 inzwischen publiziert wurde⁵⁶. Krisch beschreibt also die “Gestaltung der Wörterbucheinträge” (§1) und illustriert die allgemeine Beschreibung anhand des konkreten Beispiels des Lemma “ \acute{a} (Präverb, adv.)” (§2) – das jedoch auch deutlich macht, daß sein eigenes Wörterbuch auf keinen Fall ‘benutzerfreund-

54 G. TICHY: *Indogermanisches Grundwissen für Studierende sprachwissenschaftlicher Fächer*. 2., überarbeitete Auflage. Bremen: Hempen Verlag, 2004; S. 114 f.

55 Zitiert aus BÖHLINGK: *Pāṇini’s Grammar*. Der Konditionalsatz geht letztlich auf Mahābhāṣya III 186. 13 (*sanam jhalgrahaṇena viśeṣayiṣyāmaḥ / sani jhalādāv iti /*) zurück.

56 Graz: Leykam Buchverlag, 2006 (Grazer Vergleichende Arbeiten, Bd. 20).

lich' ist⁵⁷ – und schließt mit "einige(n) Fälle[n] [aus dem 1. Bd. des *Rigveda-Lexikons*, A.W.] [...] wo die Rigveda-Übersetzung von Tat'jana Elizarenkova uns bei der Erstellung von erläuternden Fußnoten eine Hilfe war" (§3).

2.17

L. Kulikov beginnt seine – ausdrücklich auf die linguistischen Aspekte fokussierte – Untersuchung über "The Vedic Causative *saṃkhyāpáyati* / *saṃkṣāpáyati* Reconsidered" [S. 245–261] mit einem kritischen Blick auf die bisherigen Wiedergaben ('cause to look at') und einer repräsentativen Auswahl der Belegstellen aus der vedischen Prosa (von MS bis zu *ĀpŚS*) (§1), um dann (§2) "some relevant features of Vedic causatives and passives" kurz zu behandeln, nämlich, daß "-āya-causatives are almost exclusively derived from intransitive verbal roots", daß "-ya-passives derived from -āya-causatives appear as early as in the Yajurveda mantras", und um schließlich noch zu beobachten, daß das Präverb *sám-* "is normally used for the derivation of spatial reciprocals" (z.B. *sám-i* 'come together' usw.) "or sociatives such as *trp* 'rejoice': *sám-trp* 'rejoice together'". Ausgehend von den nicht-kausativen Verwendungen von *sám-khyā* (§3.1) und *sám-cakṣ* (§3.2), für die jeweils zahlreiche Belegstellen vorgeführt werden, kommt Kulikov (§4) zu dem m.E. höchst einleuchtenden Ergebnis, daß die in Rede stehenden Kausativa – zumindest an den älteren Belegstellen – als "cause smb. to appear (/ to be considered together with smb.), make smb. associated with smb." wiederzugeben sind.

2.18

An den Anfang seines Beitrags, "Alternanza causativa i classi di presente in vedico: Contributo alla soluzione dell' 'enigma' di Kuiper" [S. 263–272], stellt R. Lazzeroni die von T. Ja. Elizarenkova (1960) entwickelte und K. Hoffmann breit ausgearbeitete These, daß "the indicative with its oppositions of tense" is "a development of the injunctive", bzw. die allgemeine sprachgeschichtliche Beobachtung, daß "[i]n nessuna lingua un' innovazione cancella simultaneamente e senza residui le forme più antiche. Il vecchio sopravvive e convive col nuovo, spesso integrandosi nel nuovo sistema". In seiner Arbeit, *Die indo-*

57 S. auch die Besprechung des 1. Bandes von RIVELEX durch K. KLAUS, WZKS, LII–LIII (2009–2010): 318–320.

germanischen Nasalpräsentien (1937), hatte F. B. J. Kuiper die Beziehungen der Nasalpräsentien zu den anderen Präsensstämmen (nebst davon abgeleiteten Tempora und Modi) als “ein noch ungelöstes Rätsel” bezeichnet. In seiner eigenen – kurvenreichen – Untersuchung, die sich u.a. auf neue(re) bzw. neueste Thesen im Bereich der Indo-Iranistik tätiger Indogermanisten stützt, zwischen “telischen” und “atelischen” Verben unterscheidet und in deren Verlauf er auch eine verbesserte Liste der Verben bietet, die Wurzelpresentien bilden (von *ad* ‘essen’ bis *han* ‘schlagen, erschlagen’) [S. 267], kommt er schließlich zu folgendem Ergebnis – durch das seiner Ansicht nach Kuipers “Rätsel”, wenn nicht gelöst, dann doch “weniger in Dunkel gehüllt ist” (“meno avvolto nel buio”): “Man muß vielmehr von der Prämisse ausgehen, daß nicht alle Präsensklassen”, was ihre Entstehung anbelangt, “den gleiche Zeitstufen angehören: einige sind Relikte, andere Innovationen. Genauer: 1) die Wurzelklasse (II. Klasse des Sanskrit) ist eine Rest(-Klasse) [...] 2) Die Klassen der thematischen, wurzelbetonten, vollstufigen Präsens (I. Klasse des Skt. [...]) oder der nichtwurzelbetonten schwundstufigen Präsens (IV. Klasse des Skt. [...]) sind stark innovativ und produktiv [...]” [S. 269]. “E poiché – già lo vide Saussure – le classi con nasale infissa si riportano all’unità, se è vero che il segmento compreso fra la nasale e desinenza personale si configura come un allargamento della radice (**kl-n-eu-ti* > *śṛṇoti* ‘ode’; **ḷu-n-ek-ti* > *yunakti* ‘congiunge’; **kʷri-n-eə-ti* > *krīṇāti* ‘compra’; **tṛ-n-euti* > *tanoti* ‘tende’) le classi atematiche si riducono a due: quella radicale e quella in -n-.” Damit endet Lazzeroni.

2.19

Kaum ein heutiger Indologe dürfte zögern, N. R. Lidova darin zu folgen, daß die “Erzählungen” im Nāṭyaśāstra über seinen mythischen Ursprung, anders als Lévi, Keith und andere ältere Kollegen meinten, nichts als wissenschaftlicher Aufmerksamkeit nicht würdige Hirngespinnste darstellen. Wenn sie selbst in ihrem Beitrag, “Царь и жрец в традиции Натяшастры” [König und Priester im Nāṭyaśāstra; S. 273–297], diese Mythen, die sich vor allem in NŚ I, II und XXXVI finden, jedoch als historische Quellen aufzufassen scheint, dürfte die Gefolgsbereitschaft – wie auch bei mir – spürbar nachlassen. Sie analysiert, in ihren Worten, “das Paradigma der wechselseitigen Beziehung von König und Priester in der Tradition des Nāṭyaśāstra [...] in den mythologischen, rituellen und literarischen Aspekten” (bezüglich letzterer überschreitet die Vf.in natürlich auch die Grenzen des NŚ und bezieht Schauspiel-Texte mit ein). Im wesent-

lichen läuft das auf eine Nacherzählung einiger Abschnitte dieses Textes hinaus, bei der Indra dem König und Brahmā dem Priester (es müßte heißen: Brahmanen) gleichgesetzt wird; nicht gefragt wird, ob Viśvakarmans zentrale Funktion beim Bau des ersten Theaters mit seinem “Stand” als Brahmane oder nicht vielmehr seiner Rolle als “Architekt” und Baumeister der *devas* zusammenhängt, ob all die Mythen nicht “nur” als aitiologische zu bestimmen sind, d.h. primär den niedrigen sozialen Status der Schauspieler(innen) und damit zusammenhängende soziale Probleme erklären sollen, usw. All das scheint letztlich dazu bestimmt, die – gewiß nicht unberechtigte – These vorzutragen, daß der *vidūṣaka* als einer der Teilnehmer des *trigata* am Ende des *pūrvaraṅga* des indischen Schauspiels nicht, wie Kuiper behauptete, Gott Varuṇa repräsentiert, sondern Brahmā. Vielleicht ließe sich größere Klarheit gewinnen, könnte man das Buch der Vf.in, *Drama i ritual v drevnij Indii* [Drama und Ritual im alten Indien; Moskau 1992] zurate ziehen, das auch auf Englisch, *Drama and Ritual in Early India*,⁵⁸ erschienen ist.

2.20

V. P. Liperovskij's Beitrag, “Выражение в языке хинди количественной сегментации объектов на основе их исчисления в единицах измерения (мерках)” [Ausdruck der quantitativen Segmentierung von Gegenständen auf der Basis ihrer Berechnung in Maßeinheiten (Maßen) im Hindi; S. 293–304], liegt ein bemerkenswert breites (nämlich 23 Titel umfassendes) Textkorpus zugrunde. Seine gründliche und umfassende, durch viele Beispiele illustrierte Untersuchung der sprachlichen Kategorie der Quantitätsangabe, definiert als “Gesamtheit der Mittel, die zum Ausdruck quantitativer Bedeutungen dienen”, ist entsprechend der großen Vielfalt der entsprechenden linguistischen Gegebenheiten des Hindi so komplex, daß eine Vollständigkeit anstrebende Zusammenfassung nicht möglich ist. Liperovskij beginnt mit einer differenzierenden Auflistung der einschlägigen “Mittel”, also der verschiedenen Arten von Numeralia (Kardinalia, Ordinalia, Bruchzahlen, Indefinita), Substantiven, die Quantitäten bezeichnen, wie *darjan* ‘Dutzend’, *joṛā* ‘Paar’ usw., Wörtern mit der Bedeutung ‘circa, annähernd’ (wie *prāyaḥ*, *lag-bhag* usw.) bzw. ‘nur’ (*keval*, *sirf*, *faqat*) etc. Den Bau derjenigen Konstruktion, die dazu dient, die quantitative Aufteilung von Gegenständen auf der Basis ihrer Bedeutung in Maßeinheiten, ob nun

58 Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

standardisiert oder alltäglich, auszudrücken, beschreibt er dabei [S. 298] mit der Formel (sonst enthält er sich derartiger Formalisierungen) “{*QM*, *M-ō*, *M-bhar*} *N*”, in der *N* für das Substantiv steht, welches das gezählte Objekt bezeichnet, z.B. *ek ekaṣ ZAMĪN*, ‘ein acre Land’, *M* für das Substantiv, welches die Bezeichnung der Maßeinheit darstellt, z.B. *pandrah MAN anāj* ‘fünfzehn *man* Getreide’. *M-ō* für Maßangaben in der Form auf -ō, z.B. *GHAṚŌ pānī*, ‘Krüge von (d.h. voll) Wasser’, *M-bhar* entsprechend für um die Partikel *bhar* erweiterte Maßangaben, z.B. *KATORĀ-bhar dūdh*, ‘eine volle Tasse Milch’, und schließlich *Q* das Quantitativ in Gestalt eines Kardinalzahlwortes, wie z.B. in *ĀTH ānā nazarānā*, ‘acht *anna* (Ab)gabe’, usw. Zum Schluß gibt der Vf. eine schematische Auflistung der (mindestens) “vier Strukturen, die sich auf den Ausdruck der von ihm untersuchten Segmentierung von Gegenständen beziehen”, und zwar unter Verwendung der – Numerativen ähnlichen – Begriffe *cāy* f. ‘Tee’ und *gilās* m. ‘Glas’, *gehū* m. ‘Weizen’ und *borī* f. ‘Sack’ sowie des Zahlwortes *tīn* ‘drei’, wobei die zentralen Wörter jeweils kursiv hervorgehoben sind:

- | | |
|------|--|
| I. | <i>tīn gilās cāy</i> ‘drei Gläser Tee’
<i>tīn borī gehū</i> ‘drei Säcke Weizen’ |
| II. | <i>tīn gilās cāy</i> ‘drei Glas Tee’
<i>tīn boriyā gehū</i> ‘drei Sack Weizen’ |
| III. | <i>cāy ke tīn gilās</i> wörtl. ‘von Tee drei Gläser’
<i>gehū kī tīn boriyā</i> wörtl. ‘von Weizen drei Säcke’ |
| IV. | <i>tīn gilāsō kī cāy</i> wörtl. ‘Tee von drei Gläsern’
<i>tīn boriyō kā gehū</i> wörtl. ‘Weizen von drei Säcken’. |

2.21

A. Lubotsky gelingt in seinem Beitrag, “The Indo-Iranian Root *stig*” [S. 305–313] auf der Basis zweier neuer, aus der Paippalāda-S. (A. Griffiths Ausgabe) stammender Belege der Nachweis, daß L. von Schroeders (auf Stellen aus der Maitrāyaṇī-S. beruhender) Ansatz der in Rede stehenden Wurzel (*sthig*, *ati-* / *pra-*) in *stig* zu korrigieren ist, das “something like ‘to penetrate’” bedeutet und “from an etymological point of view [...] a variant with an *s*-mobile of Skt. *tig* ‘to sharpen’” darstellt. Behandelt werden außer den Stellen aus den ved. *Samhitās* auch die avestischen und überhaupt iranischen Parallelen.

2.22

Ch. Minkowski, der sich seit einigen Jahren in besonderem Maß für den Kommentator bzw. Autor Nīlakaṇṭha Caturdhara (2. Hälfte des 17. Jh) interessiert, untersucht in seinem Aufsatz, “Meanings Numerous and Numerical: Nīlakaṇṭha and Magic Squares in the Ṛgveda” [S. 315–327], die von Nīlakaṇṭha “entdeckten” “numerical meanings of Ṛgvedic verses, and conversely, the Ṛgvedic meanings of numbers”. Er bezieht sich dabei – und zitiert und übersetzt – Nīlakaṇṭhas Kommentar zu den Kapiteln I.12–14 des nordindischen Śaiva-Textes (vermutlich abgeschlossen vor der Mitte des 15. Jh) *Śivatāṇḍavatantra*, in denen “the generation, creation and ritual use of magic squares of order three and order four” beschrieben wird. “A magic square”, erläutert der Vf., “is a square made up of rows of smaller squares, in each of which a number is placed in such an arrangement that the sum of the numbers in any column, row or diagonal of the square will be the same” (die sog. “magic sum”). “A magic square of order three has three cells on a side; of order four has four cells on a side, and so on” [S. 317]. “N. begins with a vedic passage that lends itself plausibly and relatively transparently to his purpose, in this case a verse with many number words in it”, nämlich RV 10.114.6; denn seiner Ansicht nach wird die Anwendung der Interpretationsmethode mithilfe der magischen Rechtecke in diesem ältesten ind. Literaturdenkmal selbst gelehrt. “What is distinctive to Nīlakaṇṭha’s approach in this case, however, is a trick not found in the *mantra-rahasya* literature (‘a genre of his own invention’)” [S. 316]. “This is his appeal to the kaṭapayādi system, a system for assigning numerical values to the letters of the alphabet” (möglicherweise müßte es heißen: “den Lauten des A.”)

Da ich einige Schwierigkeiten beim Nachvollzug seiner Übersetzung hatte, wandte ich mich im letzten Jahr an Minkowski, der mir daraufhin unter dem Datum vom 17.12. 2009 u.a. schrieb:

In the Elizarenkova article about magic squares, which I wrote eight years ago, you are correct, both that it should be *kādi nava* and not *kādinava*; and that *pādi pañca* should be rendered as “indicate the numbers 1–5”, not “1–9.” As for the explanation of *jña* by Nīlakaṇṭha, you make a useful distinction, between having no role in the *kaṭapayādi* system and indicating 0. Perhaps *śūnyavācī* should be understood then to mean something like “indicates nothing” and therefore a better translation would be “In this case ña (which is to be taken next because it is the final member of the consonant cluster), indicates no number (in the kaṭapayādi system), and so is not meaningful.”

Sein Versuch der ‘Ehrenrettung’ für Nīlakaṇṭha [s. “Conclusion”, S. 326 f.] verdient durchaus Respekt. Man sollte sich in der Tat davor hüten, seine “readings of these Vedic verses [...] as wildly improbable” vorschnell gänzlich abzutun. Aber soviel scheint mir doch schon heute klar: Nīlakaṇṭhas “Deutung” ist idiosynkratisch, d.h. trotz mancher Ähnlichkeiten z.B. mit der Kabbala nicht zu vergleichen.

2.23

S. L. Nevelevas Essay, “Эпические риши (по данным Махабхараты)” [Die epischen Ṛṣis (nach den Daten des Mahābhārata); S. 328–351], bezieht sich in Wahrheit, wie sie gleich eingangs feststellt, auf den (Aranyaka)-parvan des 3. Buches. Ihr Interesse ist vor allem auf die Gespräche gerichtet, welche die verschiedenen Ṛṣis (Bṛhadaśva, Vyāsa, Lomaśa, Mārkaṇḍeya, Nārada, Pulastya [gemäß russischem Alphabet]) mit den Pāṇḍavas führen, wenn sie sie in ihrem āśrama besuchen bzw. auf ihrer Pilgerreise begleiten; dabei betrachtet die Vf.in das Epos weitgehend synchron, als Text, wie er sich nach Jahrhunderten z.T. noch nicht völlig geklärter Entwicklungsschritte präsentiert. Sie gliedert ihre Betrachtung in die Abschnitte “Charakteristika der Ṛṣis” [S. 330–333], “Begegnung mit dem Ehrengast” [S. 333–335], “Verfahren der Gestaltung des Einführungssujets (die Struktur des Gesprächs)” [S. 336–342], “Erzählertum der epischen Ṛṣis” [S. 342–343], “Weise-Lehrer” [S. 343–347], “Epische Gespräche und religiöse Weihe” [S. 348–348] und schließlich “Wer (wörtl. was für welche) sind die epischen Ṛṣis” [S. 348–351]. Die Ziele dieser Gespräche glaubt die Vf.in einerseits als “Aufklärung” und “Vertrautmachen mit den kulturellen Werten der epischen Welt” bestimmen zu können und andererseits als “psychotherapeutische Einwirkung auf die Zuhörer” (wobei das erstere Wort natürlich in einfache Anführungszeichen gesetzt gehörte, denn gemeint ist ja, daß die Ṛṣis die Pāṇḍavas ermuntern, versuchen aufzurichten, nicht in Schmerz und Kummer zu verzagen, usw.). Der Rezensent bekennt, daß er bei der Lektüre dieses Beitrags hin- und hergerissen war zwischen kritischer Distanz – wegen seines z.T. dominanten positivistischen Charakters – und zustimmendem Mitvollzug.

Einerseits hat die Vf.in z.B. M. Tokunagas⁵⁹ Aufsatz z.T. vorweg genommen [S. 340 f.], andererseits läßt sie sich bei ihrer Beobachtung von kurzem

59 “Vedic Exegesis and Epic Poetry: A Note on *atrāpi udāharanti*.” In: P. KOSKIKALLIO (ed.): *Parallels and Comparisons. Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference*

Antippen eines Themas und Bitte um ausführliche Erzählung (*vistara*) ein großes und wichtiges Thema nahezu gänzlich entgehen, dem ich mich demnächst selbst annehmen zu können hoffe. Ihre Kenntnis einschlägiger westlicher Sekundärliteratur ist lückenhaft (z.B. fehlt beim Stichwort “Rahmenerzählung” M. Witzel)⁶⁰, ihre Sanskrit-Zitate sind nicht ganz frei von Fehlern, ihre Übersetzung nicht immer überzeugend (z.B. bedeutet *dāso* ‘*smi tava* (III 80.19) gewiß nicht ‘Ich bin dein Sklave’ [Bhīṣma zu Pulastya]).

2.24

G.-J. Pinaults Beitrag, “About the Slaying of Soma; Uncovering the Rigvedic Witness” [S. 353–388], halte ich für sehr gut geschrieben⁶¹: klar im Aufbau und klar gegliedert, mit bewußtem Einsatz retardierender, aber auch Späteres andeutender, also spannungserzeugender Elemente, explizit in der Gedankenführung, aber auch voll witziger Formulierungen. Kurzum: es ist Vergnügen, ihn zu lesen.

§1 und 2 dienen der Erläuterung der Problemstellung: “Mythem” in Yajurveda-texten über Tötung des Soma – von denen in §2 “the most representative”, nämlich TS 6. 4. 8. 1–3 und MS 4. 5 8 (1) und (2) vorgeführt werden – gegenüber völligem Stillschweigen des RV mit Ausnahme der zuletzt von B. Schlerath⁶² behandelten Stelle RV 9.68.4 d *rākṣate śīraḥ*.

Mit §3 kommt der Vf. zum Kern seines Beitrags “the explanation of an obscure noun of the RV”, nämlich *māṃścatū-* und seine Ableitungen *māṃścatvā-* und *māṃścatva-*, alle drei *hapax legomena*. Pinault zitiert die “Belegstellen”, also RV 7.44.3 und 9.97. 52–54 nebst den Übersetzungen von Geldner, Renou und Elizarenkova, geht (§4) auf den Widerspruch zwischen *Samhitā* und *Padapāṭha* (welch letzterer *maṃścatōḥ* [mit Kürze der 1. Silbe] bietet) ein und referiert (§5) die Deutung(en) / Deutungsversuche von Sāyaṇa (sprich: Mādhava⁶³), Benfey und Oldenberg. Deren Annahme, daß das Vorderglied *māṃś-* zum Nomen *manas-* gehört, stellt er, im nächsten Paragraphen, die

on the Sanskrit Epics and Purāṇas, September 2005. Zagreb: Croatia Academy of Sciences and Arts, 2009, S. 21–30.

60 “On the origin of the literary device of the ‘frame story’ in Old Indian literature.” In: H. FALK (ed.): *Hinduismus und Buddhismus. Festschrift für U. Schneider*. Freiburg: Hedwig Falk Verlag, 1987, S. 380–414.

61 Von einigen störenden Druckfehlern wird abgesehen.

62 StII 13/14 [= Festschrift für Wilhelm RAU]: 195–201.

63 S. dazu o. Anm. 50.

von Grassmann gegenüber, demzufolge das Vorderglied zu *mās-* ‘Mond’ gehört, der aber doch hier richtig “an allusion to the *soma* pressing” gesehen hat. Nach – eher der Vollständigkeit halber unternommenem – Referat der Vorschläge weiterer RV-Forscher (usw.) (de Saussure, Hillebrandt, Ludwig, Roth) – diskutiert Pinault in den folgenden Abschnitten (§§8 ff.) eingehend und, soweit ich sehe, erschöpfend alle durch *māmścatú-* aufgeworfenen etymologischen, morphologischen, semantischen und exegetischen Probleme, um anschließend seinen *siddhānta* vorzutragen, und zwar (§14 ff.), daß in dem Vorderglied vielmehr ved. *mās-* (gewöhnlich thematisiert als *māmśa-*) ‘meat, flesh’ steckt, dieses Wort “Mitra as the one ‘who cuts up the flesh’” (d.h. ‘butcher’ oder ‘slaughterer’) “of Soma” bezeichnet das abgeleitete Adjektiv *māmścatvá-* (*saras*) ‘(the lake) due to the butcher’ [...] ‘a true bloodbath’ und das Substantiv *māmścatva-* (zu dem in RV 9.97.15 belegten hapax *prśana* s. §15) sich bezieht auf ‘the pressing of the twigs of *soma*’. Der Vf. beläßt es freilich nicht bei der Bemerkung (§17) “[i]f accepted, the above [d.h., die am Ende von §16 gegebene, A.W.] interpretation of the two RVic passages would prove definitely that the myth of the slaying of Soma was known and understood at the time of the RV”, sondern stellt sich dem Problem, warum das in Rede stehende Kompositum *māmś-catú* lautet und nicht **māmś-śatú* (von der Wurzel *śat-* < PIE **ḱat* ‘to cut up’). Zur Lösung dieses Problems nimmt Pinault an, daß das Wort phonologisch von einer Nuristan-Sprache beeinflusst wurde, wie das K. Hoffmann für *kāca-* ‘Perle’ (< ‘leuchtendes Schmuckstück’) angenommen hatte, einen deutlich höheren Grad von Wahrscheinlichkeit erzielend, da es sich beim Denotatum um einen zum Tausch oder Handel geeigneten Gegenstand handelt.

So weit, so gut bzw. so einfalls- und beobachtungsreich und persuasiv. Bleibt aber – abgesehen von dem generellen Vorbehalt, den man derartigen “Deutungen” von hapax legomena gegenüber immer empfindet – doch die Frage, warum *māmścatú-* nur ein einziges Mal im RV belegt ist. Gewiß, das Interesse der rigvedischen Dichter galt in erster Linie dem *soma pavamāna*, nicht der “Tötung”, d.h. Pressung des Presstrankes, aber das Schlachten von Tieren spielt doch eine große Rolle bei zahlreichen Opfern, und *māmścatva-* in Bezug auf den Soma wäre doch nur eine sekundäre Metapher!

2.25

N. J. Prigarina beginnt ihren Beitrag, “Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи” [Die Schönheit Jusufs in den Spiegeln

persischer Dichtung und Miniaturmalerei; S. 389–418], mit der Erläuterung der verschiedenen “Spiegel” (Text versus Bild und umgekehrt, Text versus Quelle) bzw. die Bedeutung dieser Metapher in der islamischen Theologie. Dann bespricht sie die koranische Quelle (Sure 12), bietet eine Nacherzählung, vergleicht diese Version mit der der Bibel und geht auf die Divergenzen bzw. aus anderen Quellen (*tafsir* etc.) stammenden Elemente ein, um schließlich einzelne persische (Aus)gestaltungen der Erzählung von “Jusuf und Suleika” Revue passieren zu lassen, von Rubaki (gest. 941 n. Chr.) bis zu Hāfiz (1320–1390), ohne dabei Thomas Mann zu vergessen. Im Schlußteil wendet sich Prigalina den Miniaturen, ihren Schulen, und ihren Formen als “Illustrationen” in Handschriften zu, allerlei interessante Beobachtungen vortragend, darunter die zweifellos wichtige, daß die literarisch stets gepriesene besondere Schönheit Jusufs in den Miniaturen (in denen er regelmäßig durch einen Nimbus charakterisiert ist) nicht dargestellt wird. Es wäre natürlich schön gewesen, wenn dem Aufsatz wenigstens ein Miniaturbeispiel hätte beigegeben werden können, was wohl aus Kostengründen unterbleiben musste. Hilfreich ist gewiß der als “Beilage” gegebene “Список миниатюр, опубликованных в отечественных изданиях” [Liste der in vaterländischen Ausgaben publizierten Miniaturen; S. 415–418]. Als Fachfremdem ist es dem Rez. nicht möglich, (sich) die Frage zu beantworten, was hier an neuen Erkenntnissen gewonnen worden ist.

2.26

Der Beitrag von V. J. Romanov, “О медитативном значении глагола *upa-ās* (к жанровой эволюции брахманической прозы)” [Über die meditative Bedeutung des Verbums *upa-ās* (Zu der Genre-Entwicklung der Brāhmaṇa-Prosa); S. 419–434], stellt eine Art Auszug aus dem Artikel dar, den der Vf. seiner im Druck befindlichen Übersetzung von Buch II und Buch X, Kap. 6 des *Śatapathabrāhmaṇa* als Einleitung vorangestellt hat. Seine Entscheidung, nur diese Teile (ins Russische) zu übersetzen, begründet Romanov nicht nur mit dem furchteinflößenden Umfang dieses Textes und der Begrenztheit seiner eigenen Möglichkeiten, sondern und vor allem damit, daß ihm bei der Beschäftigung mit diesem Text bald klargeworden sei, daß ŚPB I und X. 6 für die “Genre-Evolution der Brāhmaṇa-Prosa” wichtige Entwicklungsstufen repräsentieren, die zu der BĀ-Upaniṣad, die bekanntlich Teile von Buch X und XIV des ŚPB umfaßt, hinführen. In Buch X sieht er dabei einen “für die altindische Kultur entscheidenden Wendepunkt” (поворот). Seine wortreichen Darlegungen – die praktisch

ohne jegliche Bezugnahme auf die Arbeiten anderer, namentlich westlicher Forscher auskommen und u.a. deshalb befremden (z.B. *śruti* erklärt als ‘das, was für das Gehör der Götter bestimmt ist’ oder *satya* – (vermeintlich) etymologisch – als ‘das, was unbedingt geschehen wird’) – gipfeln gewissermaßen in der Annahme, daß die am Opfer beteiligten Priester, voran des *adhvaryu*, sich, “wenn sie gerade ‘nichts’ zu tun haben”, “yogischer” Meditation hingeben, wobei der Leser sich natürlich fragt, wie der *adhvaryu* usw. denn dann, wenn er “wieder dran ist”, in das Normalbewußtsein zurückfindet (unbewußt gesteuert oder von einem seiner Kollegen “geweckt”?). Auf diesem Wege kommt Romanov – bei kritischer Zurückweisung von M. Falks (in der Tat wohl “kategorischen Behauptung”)⁶⁴ – zu dem Ergebnis, daß *upa-ās* im Sinne “lexikalischer Polysemie” im gegebenen Kontext bedeutet a) ‘sitzen neben (dem Opferfeuer)’, b) ‘warten (darauf, daß man an der Reihe ist)’, c) ‘teilnehmen (am Opfer)’, d) ‘(seine ganze) Aufmerksamkeit (auf den “geheimen Namen” des *brahman* richten)’, e) ‘(ihn, ohne daß die anderen beim *yajña* anwesenden Personen es mitbekommen, in seinem Geist) verehren’.

2.27

In einen ganz anderen Bereich der indischen Literatur führt M. A. Rusanov mit seiner Studie, “Нагарджуна и Пашупата в пракритском романе ‘Лилаваи’” [Nāgārjuna und Pāśupata in dem Prakrit-Roman *Līlāvaī*; S. 435–448]. Die Komplexität der Handlungsstränge, die Menge von Protagonisten neben anderen Faktoren zwingen den Vf., sich bei der Behandlung dieses Anfangs des 9. Jh von Koūhala verfaßten “Romans” (*kathā*) auf zwei der auftretenden Personen zu beschränken, die Nāgārjuna genannte und die als Pāśupata bezeichnete. Was ihn dabei im ersten Falle interessiert, sind die Fragen: Welche literarische Tradition steht hinter dieser Erzählung? Warum erwies sich gerade der buddhistische Philosoph als Gefährte des (Königs Hāla) Satavāhana? Es wäre doch möglich gewesen, sich auch einer gänzlich ausgedachten Person zu bedienen. Kann man angesichts dessen, daß Nāgārjuna nur in einer einzigen Episode des Romans auftritt, von seinen gedanklichen Verbindungen mit anderen Personen sprechen?

64 Außer dem Aufsatz von M. (= Maryla) FALK: “upāsana et upaniṣad.” *Rocznik Orientalistyczny* 13, 1937 (1938), auf den der Verfasser hier Bezug nimmt (n. 21), hätte er wenigstens in seiner Bibliographie auch anführen müssen: H. (= Harry) FALK: “Vedisch upaniṣād.” *ZDMG* 136. 1 (1986): 86–97.

Rusanov liefert eine Übersetzung dieser Episode, d.h. der Verse 1008–1061 der *Līlāvāī*, um eine inhaltliche Analyse anzuschließen. Diese ergibt, daß Nāgārjuna als Lehrer und Führer Hālas in die Unterwelt (*pātāla*) fungiert, ihm dort “Genüsse / Vergnügungen” verheißend. Hāla, wegen des Verlustes der Mahānumatī der Verzweiflung nahe, ja an Selbstmord denkend, unternimmt, von ihm geführt und von Prinzen und Höflingen begleitet, den gefährvollen Abstieg in die Unterwelt, befreit dort den Sohn des Siddha-Königs aus den Fängen der Schlangen, kehrt aber, gerade als sich ihm die Verlockung der Vergnügung mit einer “Unterwelt-Schönheit” (man verzeihe mir den Kalauer) bietet, um und zurück in die Erdenwelt, d.h. seine Hauptstadt Pratiṣṭhāna. Rusanov zeigt, daß Nāgārjuna hier in erster Linie, obwohl (auch) als *bhikkhu* bezeichnet, ein “Zauberer und Wundertäter” ist, und erkennt nach einigen – m.E. unnötigem Hin und Her – in ihm zu Recht eine “Legierung” aus mindestens dem Philosophen und (ich würde sagen: zu einem höheren Anteil) dem Alchemisten (gleichen Namens), einer Gestalt der pan-indischen Folklore. Zuvor hatte er den literaturgeschichtlichen Hintergrund (*Mahābhārata* [Udyogaparvan 95–109], *Rāmāyaṇa* [Kiṣkindhakāṇḍa 50–52], Abhinandas *Rāmacarita* [Kap. 10–13], *Daśakumāracarita*, *Avantisundarikathā-sāra*) zitiert. Der m.E. entscheidende Begriff “Nāga-Roman” fällt aber nicht, von dem man wohl die Schilderung eines “Abstiegs in die Unterwelt” grundsätzlich unterscheiden muß, wenn auch mit “Verschmelzungen” beider Gattungen zu rechnen ist (wofür das Werk Kōūhalas vielleicht gerade ein Beispiel bietet). “Betrachtet man den Roman im Ganzen, wird die Entsprechung zu einer weiteren Person sichtbar”, dem – natürlich in einem Śiva-Tempel lebenden – Pāśupāta-Asketen ohne Namen, den der König, den es nach Rat verlangt, auf Empfehlung seines Ministers (der auch als “Vermittler” wirkt) aufsucht. Bewehrt mit einem *mantra* durch den Asketen, tötet Hāla in nächtlichem Kampf eine Armee von Dämonen. All dies wird erzählt in den Versen 201–214 bzw. 1148–1169, die Rusanov gleichfalls übersetzt. Sich dann aber ihrer Analyse zuwendend, informiert er über diese Sekte – wobei freilich Arbeiten Minoru Haras nicht genannt werden – und untersucht die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden Figuren, dem buddhistischen Zauberer und dem śivaitischen Asketen. Er sieht in ihnen, ich finde recht überzeugend, literarische Reflexe religionsgeschichtlicher Machtkämpfe zwischen den in Bedrängnis geratenen Buddhisten und auf dem Vormarsch befindlichen hinduistischen Glaubensrichtungen im mittelalterlichen Indien literarisch reflektiert.⁶⁵

65 Ganz wichtig für dieses Thema ist Alexis SANDERSON: “The Śaiva Age – The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period.”. In: SHINGO EINO (ed.): *Genesis*

2.28

Das Russisch von S. D. Serebrjanyj liest sich deutlich leichter als das der meisten anderen russischen Beiträge: kürzere Sätze, weniger Partizipialkonstruktionen (jedenfalls weniger komplizierte), keine Vokabeln, die man nicht einmal in einem Wörterbuch findet, das “über 150 000 Wörter und Wortverbindungen” enthält.⁶⁶ Seine “kleine Notiz”, “Строфа о ‘Бхагавад-гите’ в ‘Нараянии’ Меппаттура Нараяны Бхаттатири (XVI–XVII вв)” [Eine die *Bhagavadgītā* betreffende Strophe im *Nārāyaṇīya* von Meppattoor Nārāyaṇa Bhaṭṭathiri (16.–17. Jh); S. 449–458], hat das Ziel, die Aufmerksamkeit auf die Rezeption der BhG seitens der Viṣṇuiten in Kerala zu richten, und damit auf ein Werk, dem auch die westlichen Literaturhistoriker wenig Beachtung geschenkt haben. Nach einer auf diesem Hintergrund verständlicherweise breiten Einführung über diesen Sanskrit-Text (Drucke, Übersetzungen, elektronische Zugangsmöglichkeiten), den Autor (Lebensdaten umstritten) und die – ich würde sagen: legendäre – Entstehung dieser Bearbeitung des *Bhāgavatapurāṇa* zitiert der Vf. den fraglichen Vers (*sragdharā*) 86.6 und übersetzt ihn. Dabei übersieht (?) er einen Druckfehler, nämlich *proṇjhya* für *projjhya*, was die Folge hat, daß er, ohne allerdings semantisch auf Abwege zu geraten, später [S. 455] von einer “Verbalwurzel $\sqrt{\text{proṇjh}}$ ” spricht. Er weist Zeile für Zeile, bzw. Versstück für Versstück auf meist nur inhaltliche, kaum je wörtliche Parallelen in der *Gītā* hin – fast ausschließlich im 2. und 11. Kapitel –, um anschließend festzustellen, daß für Meppattoor die BhG “lediglich eine von vielen Quellen war, die sein religiöses Gefühl nährten” – was, so ist man versucht anzufügen, bei einem Viṣṇuiten bzw. vor allem Kṛiṣṇa-Verehrer, der das Bhāgavata-P. nachgestalten will, auch nicht weiter verwunderlich ist. Für die von dem Vf. offenbar geplante Präzisierung und Vertiefung sei ihm empfohlen, (die) neuere bzw. neueste westliche Literatur zu berücksichtigen.⁶⁷

and Development of Tantrism. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 2003, S. 41–349.

66 Gemeint ist M. J. CVILLING. *Russko-Nemeckij slovar'*, 4-e izdanie, 2000, Moskva: Izdatel'stvo “Russkij Jazyk”; vgl. die S. 438 beschriebenen Schwierigkeiten.

67 Beispielhaft nenne ich A. MALINAR, *Rājavidyā: das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā* (PRP, 5). 1996. Wiesbaden: Harrassowitz, und HENK W. BODEWITZ, “On the Interpretation of the Bhagavad Gītā I–VI. Some observations on the occasion of a new translation of the Gītā,” *ZDMG* 159.2 (2009), 333–364 (mit weiteren Verweisen).

2.29

Zum anderen Ende der Entwicklung des Indoarischen, nämlich zum Hindi, der wichtigsten neu-indischen Sprache, kommen wir mit dem Beitrag von G. V. Strelkova, “Вепрь и котёнок. Метафоры в романе Хазари Прасада Двиведи ‘Автобиография Банабхатты’” [Eber und Kätzchen. Metaphern in dem Roman *Autobiographie Bāṇabhaṭṭas* von Hazārī Prasād Dvivedī; S. 459–477]. Durch eine umsichtige, tiefgründig-scharfsinnige und hellhörige Untersuchung des in Śāntiniketan entstandenen, 1946 erst-publizierten Romans *Bāṇabhaṭṭ kī ātma-kathā* des gelehrten Literaturwissenschaftlers und Literaten Dvivedī (1907–1979), der nicht nur mit der ‘klassischen’ und mittelalterlichen (*bhakti*!) Dichtung seiner Heimat intim vertraut war, sondern auch die europäische Tradition gut kannte, zeigt die Vf.in, indem sie sich nach der Beschreibung der vielschichtigen Struktur des als Fragment ausgegebenen Romans (*maṅgalācaraṇa*,⁶⁸ Prolog [*kathāmukh*], eigentliche Autobiographie und Epilog [*upasaṃhār*]) auf die beiden im Titel genannten Metaphern konzentriert, daß der “Eber” (*varāha*) als (3.) *avatāra* Viṣṇus hier als “Symbol der königlichen Macht” fungiert, vor allem aber “als Symbol der Rettung, der Erschaffung der Erde, der Einheit der indischen Welt, Kraft und Größe, des Patrons des tugendhaften und weisen Herrschers, des Anregers zu guten Taten, als Gegenstand der wahren Liebe seitens seines Anhängers” [S. 465]. Die Herkunft der Gestalt des kleinen Kätzchens, das die Österreicherin Katrin, einer der wichtigen Protagonisten des Rahmens (“Prolog” plus “Epilog”), nachhause mitgenommen hatte und mit dem sie, es ist inzwischen erwachsen und hat selbst fünf Junge, nach dem Ende des 2. Weltkriegs nach Indien, ihre Spiritualität schenkende Wahlheimat zurückkehrt, ist weniger leicht aufzuklären. Offenbar haben sowohl bengalische Vorbilder als auch europäische (E. T. A. Hoffmann) dabei Pate gestanden, einen “Schuß” aus der Folklore nicht ausgeschlossen. Das Kätzchen (die Katze[nmutter]) ist eine schillernde Figur. Die Elemente des Spiels, der Ironie, des Geheimnisvollen, der *ulṭā bāṃsī*, aber auch der Göttin der Fruchtbarkeit (*Ṣaṣṭhī*) fließen gewissermaßen in ihr zusammen. Wenn Strelkovas Beobachtung zutrifft, daß “es eine seiner Hauptaufgaben war, das Streben, das Interesse an der großen indischen Literatur vom Altertum bis in die Gegenwart zu erwecken und zu erhalten” [S. 475], dann wünschte man sich viele Dvivedīs mehr. Wenn der gelehrte Schriftsteller und “Neo-Hinduist” aber meint (“*Aśok ke phūl*”), daß es “das wahre Ziel der Literatur sei, die Menschheit aus Unkenntnis, Illusion und Verwirrung

68 Sie schreibt leider falsch *maṅgalcāraṇa*.

(*moha*), Aberglauben und Servilität zu retten“, und dabei auch noch von der “geistigen Führerschaft Indiens” ausgeht, so irrt er, fürchte ich, in mehrfacher Hinsicht. Zweifelloos ein sehr interessanter Beitrag.

2.30

E. Tichy ergötzt die Leser mit einer weiteren Kostprobe ihrer herrlichen etymologischen Einzelstudien. Dieses Mal ist es “Mit dem Tag im Bunde: Vedisch *jyók* und lateinisch *diū*, *iūges*” [S. 479–492]. Am besten, nicht nur einfachstem, ist es, ihr eigenes dem Aufsatz vorangestelltes “Summary” zu zitieren.

Since the phonological structure of Vedic *jyók* ‘for a long time’ [‘über lange Zeit kontinuierlich andauernd’, wie die Vf.in anhand ausgewählter Belege [RV, MS, ŚPB] zeigt; A.W.] is bisyllabic /*jyók*/, its Proto-Indo-European antecedent should be reconstructed [anders als von anderen vorgeschlagen bzw. als theoretisch denkbar; A.W.] as **d̥iu-ǵyug* ‘joined with the day’. The first member of this late compound symbolized the continuous course of time, largely associated with human fate, while the second member was used for designating a conjunction that would naturally come to an end but could be interrupted and break off even before [wie es der Bedeutung der √*yuj* entspricht; A.W.]. Latin cognates are both *diū* [‘lang’; A.W.] and *iūgis* among which the adverb serves roughly the same purposes as *jyók* while the adjective specifies an ‘ever-running’ or ‘inexhaustible’ well for its continuous and unceasing flow. So Latin gives evidence of a paradigm with generalized weak stem **d̥iu-ǵug*.

Frau Tichy rekonstruiert “am Ende ihrer Überlegungen” die Flektion des ablautenden urindogermanischen Wurzelkompositums – “the corresponding strong stem being preserved as an opaque relic in Vedic”, “opaque” vor allem deshalb, weil mit dem Wort **d̥ieu* m. des Urindogermanischen, ‘(heller) Himmel’ und ‘(heller) Tag’, zugleich “ein Name des höchsten Gottes, Wettergottes und obersten Schicksalslenker”, in ved. *jyók* “ein aufschlußreiches Stück der ‘ursprünglichen’ Vorstellungen” bewahrt ist.

2.31

Eine Art “Kabinetstückchen” steuert auch A. A. Vigasin zu der Gedenkschrift bei. Unter dem Titel “‘Великие’ и ‘малые’ в надписях Ашоки” [‘Große’ und ‘Kleine’ in den Aśoka-Inschriften; S. 493–499] trägt er ausgehend von der Aussage in dem kleinen Felsedikt – “In früheren Zeiten waren die Menschen nicht zusammen mit den Göttern in Jambudvīpa. Jetzt aber wurden sie mit ihnen

‘vermischt’ (d.h. verbunden)” – m.E. sehr überzeugende Gründe dafür vor, daß die Wörter *mahāpta* (<*mahātma*) alias *mahalaka* alias *udāla*, die in Opposition zu *khudaka* stehen, ‘große’, d.h. ‘adlige, hochstehende Leute, Edelleute’, bedeuten, also begüterte Leute im Unterschied zum einfachen, des Reichtums durchaus entbehrenden Volkes, den ‘kleinen’ Leuten. Den letzteren, die sich ein teures *śrauta*-Opfer nicht leisten konnten, verspricht Aśoka den Aufstieg in den Himmel und das Zusammensein mit den Göttern; sie müssen zu diesem Zweck nur den von ihm gelehrt *dharma*⁶⁹ befolgen. Mit dieser “Reform” hätte Aśoka einer großen Bevölkerungsschicht eine vorher unerreichbare Heilsmöglichkeit eröffnet.

Daß, so füge ich meinerseits an, die Brahmanen als Träger des vedischen Rituals und der vedischen Religion, ihn darum nicht lieben konnten, liegt auf der Hand: Ihr Status und Ansehen wurde durch ihn – zumindest zeitweilig, wahrscheinlich aber dauerhaft – massiv bedroht bzw. beschädigt, und sie wurden einer ihrer wichtigsten Erwerbsquellen vermutlich dauerhaft beraubt. Möglicherweise aber hat die wohl tiefe Aversion⁷⁰ gegen den *Śākarpārthiva*, den “Gemüsefürsten”⁷¹, die Brahmanen nicht daran gehindert in listigem Rückgriff auf den

69 Zu diesem s. jetzt auch P. OLIVELLE (ed.): *Aśokas Studies: History and Historical Memory* [oder: *The World of Aśoka: Historical Memories and Historical Constructions*; der Titel steht noch nicht genau fest]. Delhi: Oxford University Press, 2011.

70 Die möglicherweise auch zu der absichtlichen Zerstörung von Aśoka-Säulen geführt hat, von der Giovanni VERARDI berichtet: *Excavations at Gothihawa and Pipri Kapilbastu District Nepal*. Roma: Istituto Italiano per l’ Africa et l’ Oriente, 2007: S. 16 in der “Introduction” und S. 131 aufgrund archäologischer Daten.

71 Zu dem – erstmals als von Kātyāyana, vārtt. 8 zu Pāṇ. 2. 1. 69 erwähnten – Spott- bzw. Schimpfnamen Aśokas s. H. SCHARFE: “The Maurya dynasty and the Seleucids.” *Zeitschrift für Vergleichende Sprachwissenschaft* 85.1 (1971): 211–225. Leider ist dieser wichtige Aufsatz den Indien-Historikern unbekannt geblieben oder von ihnen ignoriert worden (übrigens auch von Th. OBERLIES im I. Teil seines Aufsatzes “Die Geschichte Indiens – von 300 vor bis 300 nach Christus”; *Studien zur Indologie und Iranistik* 26 (2009): 125–176), obwohl Scharfes These, daß die Mauryas nur Vasallen seleukidischer Herrscher waren, doch mindestens eine Kenntnisnahme und Erwähnung verdiente, im Grunde aber der Überprüfung und kritischen Auseinandersetzung bedürfte. Daß diese bisher unterblieben ist, liegt wahrscheinlich aber auch an dem gewählten Publikationsorgan, das die an (der) Geschichte interessierten Kollegen gewiß nicht durchsehen.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch darauf hinweisen, daß das von Patañjali im gleichen Kontext (MBhāṣya I 406.6–8) genannte Kompositum *ajā-taulvaliḥ*, das er durch *ajāpaṇyas* T. paraphrasiert – pace Böthlingk und Roth, die ‘Ziegenfreund’ als Äquivalent haben und J. Wackernagel, der es (*Altind. Grammatik* II, §98 c [S. 245]), mit ‘(der für eine) Ziege (zu kaufende) Taulvali’ wiedergibt – wörtlich zwar ‘whose trade article are goats’ > ‘goat-

“Inklusivismus”⁷², zu dem sie ohnehin neigen, den Gedanken, daß man lediglich durch Befolgung des *dharma* erlöst werden könne, zu entlehnen bzw. für sich zu entwickeln.

Heranzuziehen wäre auch Patrick Olivelle, der auch auf FITZGERALD (2004) verweist⁷³, sowie FITZGERALD (2006) selbst, der die, ich meine, sehr interessante These vertritt,⁷⁴ daß der Mokṣadharmaparvan “demonstrates to kings and their subjects in the post-Mauryan world that in addition to all the esoteric rites and Veda-based wisdom brahmins had cultivated in the past, brahmins had as much of the newer non-esoteric wisdom to teach as did the *nāstika* favorites

trading’ (SCHARFE, 1971: 220 nebst Anm. 53) bedeutet, aber wohl, worauf Śākaṭāyana angeblich in seinem Gaṇapāṭha (ich habe diese Angabe aber trotz vieler Bemühungen nicht verifizieren können) wohl hinweist, meint ‘mit Ziegenmilch handelnder T.’ > ‘von Ziegenmilch, vom Verkauf von Ziegenmilch lebender (d.h. dadurch seinen Lebensunterhalt erwerbender) T.’ (*ajādugdhena vartamānaḥ*), eine, so scheint mir, nicht unplausible Deutung. In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, daß z.B. gemäß *Arthaśāstra* 3.6.1 der älteste Sohn eines Brahmanen (unter den Söhnen von ein und derselben Frau) (die) “Ziegen” erbt und einer der Kommentatoren dabei auf die rituellen Verpflichtungen der *jyeṣṭha* hinweist. – Aptes (s. v. *ajā*) Angabe ‘N. of a sage who lived on the milk of goats’ beruht m.E. auf einem Mißverständnis der Explikation Śākaṭāyanas oder geht auf das PW zurück, das unter dem Eindruck von ĀśvŚS 5.6/24 den Taulvali als ‘Lehrer’ bezeichnet hatte (obwohl keineswegs ausgemacht ist, daß dort von ein und derselben Person die Rede ist, auf die sich Kātyāyana bezieht, oder daß “Taulvali” im *gaṇa* zu Pāṇ. 2.4.69 mehr ist als der gleiche (Brahmanen)name. Aus dem sūtra von Pāṇini bzw. seinem Kontext (vgl. 2.4.60) folgt lediglich, daß es sich um eine Person (des obersten *varṇa*) handelt, die im “Osten” zuhause ist bzw. um einen seiner Nachkommen.

72 In einer seiner letzten Rezensionen hat sich der – leider zu früh verstorbene – Klaus Rüping sozusagen knurrend, mich meinend, aber nicht nennend, heftig darüber beklagt, daß man diesen Begriff “nicht einmal mehr gebrauchen dürfe” (sinngemäß). Ich benutze die Gelegenheit, klarzustellen, daß mein Zögern in erster Linie dadurch bedingt war, daß weder sein Lehrer (P. Hacker) noch er selbst den Begriff je eindeutig definiert haben. Man vgl. z.B. auch SEREBRJANYJ, 2005: 99, der im “Inklusivismus” ebenfalls kein spezifisches indisches Phänomen zu erkennen vermag.

73 S. die “Introduction”, zu seiner Übersetzung der Bücher 11 und 12, Teil I des *Mahābhārata*: *The Mahābhārata: Book 11: The Book of the Women, Book 12: The Book of Peace, Part 1*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. Vgl. auch Patrick OLIVELLE: *Manu’s Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. New York: Oxford University Press, 2006; “Introduction”, §I. 4, S. 37 ff.

74 JAMES L. FITZGERALD: “Negotiating the Shape of ‘Scripture’: New Perspectives on the Development and Growth of the *Mahābhārata* between the Empires.” In: PATRICK OLIVELLE (ed.): *Between the Empires. Society in India 300 BCE to 400 CE*. Oxford: Oxford University Press, 2006, S. 257–286, insbesondere 282 ff.

of Candragupta and Aśoka”, die jedoch nie genannt werden. Mich dünkt allerdings, daß sich dieses *Epos als Ganzes* als brahmanische Reaktion auf die Mauryas, namentlich Aśoka, deuten läßt: Der betonte Hinweis (den auch Fitzgerald erwähnt, z.B. S. 283 fn. 39), daß dieses Werk den “Frauen, Śūdras und anderen Personen, die zum Studium des Veda nicht berechtigt sind (*vedānadhikārin*), Befreiung (*mokṣa*) erlaubt mittels der Kenntnis des *dharma* (*dharmajñānadvārā*)”, wie Ānandhatīrtha es in seinem *Gītābhāṣya* formuliert, d.h. sich gerade *auch* an diese Personengruppe wendet, sollte auch im Zusammenhang mit seiner “Selbstbezeichnung” als “fünfter Veda” betrachtet werden, bezeugt er doch eine besondere Form listigen Inklusivismuses – die man “camouflierten I.” nennen könnte: “Frauen, Śūdras usw.” (bezeichnenderweise sind diese Kategorien gewählt) –, im Gegensatz zu Aśokas ‘kleinen Leuten’ wird ein Weg zum “nachhaltigen” Heil gewiesen, der schon durch diese seine Benennung seine Äquivalenz zu den “Veden” sinnfällig macht.

2.32

Provoziert durch einen Aufsatz von Karen Thomson,⁷⁵ die in ved. *grāvan* eine Ableitung der √gr ‘singen, preisen’ sieht und als seine Bedeutung ‘speaking, singing or having an invocatory role’ angibt, unterzieht J. C. Wright die im Titel seines Beitrags, “Rigvedic *grāvan*, *ūsri*, and *kṣīp*” [S. 501–526], genannten Elemente des ved. Lexikons einer erneuten, sorgfältigen und kritischen Untersuchung. Zu beachten ist seine einleitende methodologische Bemerkung: “It is [...] not enough to compare Geldner and Renou’s translations [...]. What her ‘test case’ actually emphasises is that the translators’ assumptions can be understood and evaluated only by examining the commentarial tradition on which they rest; and that ‘allowing the meanings to emerge from the contexts themselves’ (THOMSON, 2007: 298, quoting Stephan Ullmann) is liable to lead us straight back to the naive assumptions of the earliest Vedic exegesis” [S. 502]. So spürt der Vf. immer wieder den Erklärungen Sāyaṇas – soll(te) heißen: Mādhavas⁷⁶– und des Nirukta nach, wenn er sich mit einzelnen der vor allem natürlich dem 9. Maṇḍala entstammenden Belegstellen, um ihr Verständnis ringend, auseinandersetzt, dabei in verschiedenen Richtungen, vor allem aber auf Th. Oberlies (der ja zuletzt diesen Liederkreis zusammenhängend studiert hat) zielende abwehrende

75 “The meaning and language of the *Rigveda*: Rigvedic *grāvan* as a test case.” *The Journal of Indo-European Studies* (2001): 295–349.

76 S. o. Anm. 50.

Tritte austeilend. Er geht für *grāvan* von der durch zahlreiche indogermanische “Verwandte” nahegelegte Bedeutung ‘Mühlstein’ aus, der mit Bezug auf die ‘(Press)steine’ (*ádri*) verwendet bereits ins Bildhafte führt, und zeigt seinerseits “a pattern of evolution from pressing-stone to terrestrial deity” auf [S. 502–513; 513–516: “*grāvan* in Nirukta”], ohne dabei die “sexual connotations” auszulassen. “Judging by its probable true etymology (*gurú*), its ostensible affinity with *giri* (notably in 9.83.3), and its epithet *pr̥thábudhnaḥ* ‘broad-based’ (1. 28.1), it was a particularly heavy grinding implement” – so beginnt Wrights Zusammenfassung dieses Teils seiner Untersuchung. Er wendet sich dann [S. 516] den Wörtern *úpara* (seiner Ansicht nach ‘upper [stone]’), *úsri* (‘milk-cow’) und *kṣíp* (‘water-man’) zu, die von Oldenberg so genannte “formlose Gewirr von Bildern” zu entwirren bemüht [S. 517–523], und fügt einen Absatz über die Genitive *usráḥ*, *usrāḥ* (2.39.3, 1.69.9 und 9.58.2) an bzw. sozusagen als Zugabe anderthalb Seiten [S. 523 f.] über (*a*)*mahīyamāna* in *Sāmaveda-Brāhmaṇas* (bzw. RV 9.61.10–12), von dem er zeigt, daß es in allen Fällen heißt ‘being without honour’. Da es mir an Zeit und Kompetenz fehlt, selbst tiefer in die vielen Probleme einzudringen und mich mit W.s (z.T. nur als möglich markierten) Lösungsvorschlägen auseinanderzusetzen, schließe ich mit dem Satz: Right or wrong, a true Wright.

Natürlich finden sich hie und da, in nicht-russischen wie russischen Beiträgen, Druckfehler. Da sie nahezu alle aber leicht als solche erkannt werden und also korrigiert werden können, erübrigt es sich, sie aufzulisten. Nur auf einen vermeintlichen muß ich eingehen, da ich zu seiner “Enträtselung” gar der Hilfe meines Freundes Kulikov bedurfte: Im Beitrag von Andronov (s. o. 2.5) steht S. 73 Zeile 3 von unten “реперные (точки)”: Auch S. J. OŽEGOV: *Slovar’ russkogo jazyka*, 22-e izdanie. Moskva, 1990: “Russkij jazyk” hat mich da im Stich gelassen. Es handelt sich um ein Fachwort von Geodätikern, Physikern usw. mit der Bedeutung ‘Messpunkt’.

3

3.1

Wenn man nun einen Blick auf die Gedenkschrift als ganze wirft, wird deutlich, daß sie insgesamt 30 indologische Sachbeiträge enthält. Denn Ivanovs Dar-

stellung des Werdegangs T. Ja. Elizarenkovas (2.1) und die Liste ihrer Werke (2.2) haben einen anderen Charakter. Daß der Beitrag Toporovs (2.3) allen anderen vorangestellt ist, liegt an seiner engen familiären Beziehung zu T. JA. E. Die sich daran anschließenden 29 Artikel sind dann alphabetisch angeordnet, und zwar gemäß dem lateinischen Alphabet, vermutlich aus Höflichkeit bzw. mit Blick auf die westlichen Beiträger bzw. Leser; denn die russisch-sprachigen Beiträge sind in der Überzahl, die von Russen stammenden (15) erst recht.

Prüft man nun, wer von den westlichen Autoren russischsprachige Literatur zitiert und wer von den Verfassern russischsprachiger Beiträge umgekehrt westliche Sekundärliteratur benutzt hat, so ergibt sich ein entschieden weniger ausgewogenes Bild: Von Bezugnahmen auf T. JA. E. selbst abgesehen, zitiert nur ein westlicher Beiträger (Kortlandt, 2.15) einen russischen Titel in seinen "References" [S. 230], aber dabei handelt es sich um einen Aufsatz über ein linguistisches oder slavistisches Problem ("Ul'janov, G. [...] 1903"). Demgegenüber listen sämtliche russische Autoren, und keineswegs nur die beiden im Ausland tätigen (Kulikov und Lubotsky), nur oder auch oder vor allem westliche Sekundärliteratur auf, die sie benutzt haben. Ein ebenso offenkundiges wie sprechendes Ungleichgewicht! In nicht wenigen Fällen (auf einige wurde in Abschnitt 2 schon hingewiesen) fällt allerdings auf, daß Literaturangaben der russischen Kollegen, um es möglichst wertfrei zu formulieren, mehr oder minder große Lücken aufweisen, wie auch immer diese zu erklären sein mögen. Wollte man es auf eine griffige Formel bringen, könnte man sagen: Die westlichen Indologen scheinen die russische Indologie kaum zu kennen bzw. keinen Zugang zu ihr zu haben – wohl vor allem wegen der Sprachbarriere –, die russische Indologie könnte eine Erweiterung ihrer Kenntnis dessen, was im Westen publiziert wurde und wird, und dazu wohl auch eine Verbesserung des Zugangs zu diesen Publikationen gut vertragen! *En passant* notiere ich, daß ich bei der erneuten Durchsicht der Beiträge zu meinem Bedauern feststellen mußte, daß ein gutes Drittel der Autoren ihre Literaturverzeichnisse als "Bibliographie" bezeichnen. Als Wissenschaftler sollte man sich vor solchen Begriffsverwirrungen hüten und eine Bibliographie als "Zusammenstellung von – möglichst allen – Büchern und Schriften, die zu einem bestimmten Fachgebiet oder Thema erschienen sind", von "References" (bei Pinault, z.B., vier Seiten!), "(Secondary) Literature" / "Zitierte Literatur" (und so fort) füglich unterscheiden.

3.2

Der von mir als “Wiedervereinigung” bezeichnete Prozeß hat sichtbar längst begonnen. Um ihn zu befördern, d.h. beschleunigen, zu sichern und zum Abschluß zu bringen, schlage ich hiermit vor, ein Treffen – ob nun Konferenz oder Symposium oder gar Workshop genannt – zwischen russischen und westlichen Indologen zu organisieren, die/das vornehmlich, wenn auch nicht unbedingt ausschließlich, der Diskussion all der Fragen und all der Probleme gewidmet sein sollte, deren Klärung oder Lösung zum Erreichen des erstrebten Zieles beitragen bzw. dafür notwendig sind. Diese beginnen beim Informationsaustausch, der fachspezifischen Kommunikation also, und reichen bis zur Zusammenarbeit, d.h. eventuellen zukünftigen gemeinsamen wissenschaftlichen Projekten (und ihrer Finanzierung). Konferenz-Sprache sollte neben den drei “großen” Sprachen (Englisch, Französisch und Deutsch) natürlich das Russische sein, wobei aber Dolmetscher bzw. Übersetzungen ein uneingeschränktes Verständnis seitens der (des Russischen nicht mächtigen) westlichen Teilnehmer garantieren müßten. Daß die russischen Indologen – in dieser Hinsicht “standhafter” als etwa die deutschen – generell an ihrer Muttersprache festhalten wollen und werden (mit Ausnahme derjenigen, wie gesehen, die im Ausland leben), hatte ich bereits angenommen, bevor mir Serebrjanyjs in §1 schon zitierten Aufsatz (s. o. Anm. 13) in die Hände kam. Er seinerseits fordert nämlich nicht nur den (weiteren) Gebrauch des Russischen geradezu und mit spürbarer Emphase [2005: 112 bes. 115 f.], sondern führt auch – durch einen Überblick über die Entwicklung des Russischen zu einer bzw. als Literatur- und Wissenschaftssprache – dafür höchst einleuchtende Gründe eines durchaus ehrenhaften “Nationalismus”, wie ich finde, ins Felde. Unsere russischen Kollegen sollten gleichwohl erwägen, ihren Arbeiten “Zusammenfassungen” in einer der genannten westlichen Sprachen anzufügen und außerdem ihre weithin geübte Praxis kritisch zu überdenken, Wörter – aus indischen Sprachen – zu übernehmen und zu deklinieren, ohne sie irgendwie hervorzuheben oder sie (z.B. in Klammern) auch in Umschrift anzugeben. Nicht, daß sie die einzigen “Sünder” wären! Beileibe nicht! Was ich sagen will, ist lediglich, daß man gewisse “Regeln” einführen könnte, welche die wechselseitige Zugänglichkeit erleichtern würden. Und daß die “Wiedervereinigung” überhaupt nur durch (eine) wechselseitige Anstrengung(en) erreicht werden kann, liegt ja offen zu tage. Ich unterstelle dabei (als) selbstverständlich, daß diese Bemühung(en) im Geist partnerschaftlichen Miteinanders unternommen werden: zu Überheblichkeit oder reuevoller Zerknirschung besteht kein Anlaß.

3.3

Wenn der Übergang “[f]rom segregation and hierarchy to unrestricted scientific cooperation”, wie Serebrjanyj es formuliert (2005: 124), nachhaltig sein soll, wie wir es uns alle wünschen, müssen allerdings politisch einige Bedingungen erfüllt sein. Wenn er eingangs (2005: 93) feststellt:

It would appear that we need new people, new generations who never knew repression, never sought to accommodate themselves ..., people, that is, who have grown up in conditions of political and informational freedom: Then, let us hope, the human sciences in Russia will really enter into a new period of their history

so hat er zweifellos den Nagel auf den Kopf getroffen. Zwischen den Zeilen spürt man – wie auch sonst gelegentlich – eine gewisse Skepsis des Autors. Sie scheint ja auch ganz und gar nicht unberechtigt, bedenkt man die Entwicklung, die Rußland im letzten Jahrzehnt genommen hat, und etwa an den skandalösen Chodorkowski-Prozeß, um zur jüngsten Gegenwart zu gelangen und nur ein einziges Beispiel zu nennen. Dem Schlußwort Serebrjanyjs (2005: 125)

[i]n other words, the ‘turn’ we need, perhaps the most important one of all,⁷⁷ the condition of every other, is from hierarchy to equality, from servility to independence, from humiliation and unfreedom – to freedom

aber wird man trotz aller Zweifel daran, ob Rußland im Jahre 2011 “Fortschritte bei der Modernisierung und Demokratisierung erwarten läßt” (F.A.Z. vom 31.12.2010, Titelblatt) oder nicht, doch nicht nur beipflichten, sondern aus westlich-indologischer Perspektive die Frage anfügen: Können wir und, wenn ja, auf welche Weise beitragen zur ersehnten Freiheit und (endgültigen) Befreiung (von der jahrhundertealten Knechtschaft und ihren psychischen Folgen)?

77 Serebrjanyj unterscheidet verschiedene “turns”, den “turn from pride to humility” (2005: 96 ff.; s. o. §1), den “turn from mono-linearity to pluralism” (2005: 97 ff.), den “epistemological” (2005: 101–109), den “linguistic ‘turn’” (2005: 109–122) und schließlich den “‘turn’ from realism to reality” (2005: 122–124).